IDEI CONTEMPORANE

ANTROPOLOGIA STRUCTURALĂ

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

EDITURA POLITICĂ

IDEI
CONTEMPORANE

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

ANTROPOLOGIA STRUCTURALĂ

Prefață de
ION ALUAȘ

Traducere din limba franceză de
J. PECHER

1978

EDITURA POLITICĂ
BUCUREȘTI

Coperta colecţiei : VALENTINA BOROŞ

CLAUDE LÉVI-STRAUSS
ANTHROPOLOGIE STRUCTURALE
Librairie Plon, Paris
1973

PREFAŢĂ

Cu această lucrare Claude Lévi-Strauss — antropolog de reputaţie mondială, reprezentant de seamă al structuralismului — este la a treia sa apariţie în limba română. Tropice triste *(1968),* Gîndirea sălbatică *(1970) oferă un material esenţial pentru a cunoaşte atît paleta largă a preocupărilor sale — de la cele elevat filozofice pînă la detaliul etnografic semnificativ pentru un spaţiu cultural sau altul —, cît şi traseul spiritual străbătut de gînditorul francez odată angajat pe făgaşul antropologiei, concepută ca ştiinţă fundamentală despre om.* Antropologia structurală *— pe care ne-o oferă Editura politică în prestigioasa colecţie „Idei contemporane" — poate contribui la îmbogăţirea substanţială a imaginii cititorului român despre gînditorul şi savantul francez. Căci această lucrare este menită, în intenţia autorului, să circumscrie originalitatea demersului său în antropologie, adică* metoda structurală *în articulaţiile ei de bază şi în aplicaţii considerate deosebit de relevante.*

Să precizez însă că Antropologia structurală *nu e un tratat sistematic de metodologie, nu e o introducere epistemologică sistematică într-o ştiinţă particulară. Ea reprezintă o culegere de studii elaborate pe parcursul a 10—15 ani, în circumstanţe şi scopuri diferite. De unde decurg anumite avantaje, dar şi unele dezavantaje pentru cunoaşterea şi înţelegerea metodologiei structuralismului antropologic.*

Avantajul principal rezidă, cred, în faptul că metoda e înfăţişată în procesul constituirii, de-

venirii și funcționării ei efective în contact cu un fenomen sau altul al societăților zise primitive și în confruntare directă cu un preopinent sau altul.

Ni se oferă astfel posibilitatea să cunoaștem întrucîtva laboratorul de creație al savantului francez, să urmărim constituirea reală *în timp a metodei sale de cercetare, cu ezitările, retușurile, discontinuitățile inevitabile.*

Dezavantajul principal rezidă în sistematizarea insuficientă a expunerii metodei, în reliefarea insuficientă a structurii metodei structurale *cît și a relațiilor acesteia cu alte metode și cu Weltanschauung-ul care o inspiră și o susține. Efect și cauză a acestei situații, un deficit de standardizare a limbajului creează dificultăți în descifrarea, interpretarea textului lévi-straussian. Am în vedere îndeosebi ambiguitatea proprie unor concepte-cheie folosite de autor, cum sînt cele de „inconștient", „conștiință", „structură", „infrastructură", „suprastructură", „model", „antropologie", „etnologie", „sociologie" etc.*

Dacă adăugăm la ambiguitatea terminologică și conceptuală pluralitatea punctelor de vedere filozofice din opera lui Lévi-Strauss, se ivește o nouă dificultate care complică și mai mult sarcina interpretului. Comentarii pertinente au pus în evidență combinația specific eclectică a pozițiilor filozofice ale etnologului francez, combinație în care intră apriorismul kantian, idei platoniene, raționalismul idealist, materialismul metafizic, reducționalismul biofiziologic, neurologic, cibernetic și informatic, anticapitalismul romantico-rousseauist și scientismul pozitivist[1].

---

[1] Cf. Bob Scholte, *The Structural Antropology of Claude Lévi-Strauss*, în : „Handbook of Social and Cultural Antropology", Rand McNally & Co., Chicago, 1973 (în speță p. 633—658) ; Yvan Simonis, *Claude Lévi-Strauss ou „la passion de l'inceste"*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968 ; Edmund Leach,

Așadar, o ambiguitate terminologică, conceptuală și atitudinală străbate întregul discurs lévi-straussian [1].

Un gînditor de talia lui Lévi-Strauss este, firește, conștient de polisemia propriului text și ne sugerează o posibilă explicație (și justificare) a ei invocînd, pe de o parte, stadiul precar al standardizării vocabularului tehnic în antropologie [2]*, iar pe de alta faptul că, scriind cînd pentru publicul anglo-saxon, cînd pentru cel francez, n-a putut* gîndi *și n-a putut* expune *în același fel* [3]. *Sîntem, cred, obligați să acceptăm ca întemeiată măcar parțial această justificare. Mai important este însă faptul că, în pofida ambiguității amintite, lectura atentă a* Antropologiei structurale *poate degaja nucleul atitudinal originar, generator și susținător al întregii lucrări, poate identifica matricea teoretico-metodologică ce-i conferă unitatea (relativă) în diversitate, poate surprinde strategia adoptată de savantul francez, anume aceea de a elabora* o nouă constelație paradigmatică, *în măsură să revoluționeze* antropologia *și, prin ea, corpusul științelor socio-umane în ansamblu, și poate releva locul central pe care-l deține marxismul în analizele lévi-straussiene.*

Întreprinderea teoretică lévi-straussiană a stîrnit un ecou rar întîlnit prin dimensiunile sale în universul specialiștilor în științele sociale și al filozofilor. Am identificat pînă acum peste 150 de lucrări consacrate lui în limbile franceză, engleză și germană.

În ultimii zece ani a apărut și în literatura română un număr apreciabil de lucrări (cărți, studii, articole) consacrate fie structuralismului

---

Lévi-Strauss, Seghers, Paris, 1970; Jean Piaget, *Le Structuralisme*, P.U.F., Paris, 1968; C. I. Gulian, *Marxism și structuralism*, Editura politică, București, 1976, cap. II; I. S. Stepanov, *Semiotika*, Izd. „Nauka“, Moscova, 1971, p. 38.

[1] Cf. Yvan Simonis, *op. cit.*, p. 342—351.

[2] Vezi volumul de față, p. 450.

[3] *Ibid.*, p. 2.

în general, fie unuia sau altuia dintre reprezentanții lui, în speță lui Claude Lévi-Strauss [1]. Aceste lucrări oferă cititorului român o imagine de ansamblu adecvată asupra lui Lévi-Strauss în mişcarea de idei, în „complexul intelectual“ numit structuralism.

Cvasiunanimitatea comentatorilor — admiratori şi adversari deopotrivă — recunosc noutatea demersului lévi-straussian, caracterul său deosebit de incitant pentru investigația şi reflecția științifică, chiar fascinația exercitată de lectura textului savantului francez.

De unde vine și ce determină această fascinație ?

Cred că ea este generată înainte de toate de specificul problematicii abordate. O problematică ce vizează originea şi esența omului şi a societății, structurile lor arhetipale, raportul dintre natură şi cultură, mit şi ştiință este pasionantă prin ea însăși, prin deschiderea oferită spre un spațiu ideatic în care se îngemănează epistemicul, eticul şi esteticul.

Impresionează apoi în cel mai înalt grad complexitatea personalității şi operei savantului francez. O personalitate culturală în care se îmbină specialistul de înaltă competență cu omul de un vast orizont spiritual, cu filozoful în măsură să ne ofere sinteze interpretative cuprinzătoare și de adîncime, cu artistul ctitor al unui discurs în care raționamentul precis şi rece este frecvent asociat cu vraja metaforei poetice.

Într-adevăr, chiar și textul Antropologiei structurale — prin natura problematicii sale mai arid decît cel al Gîndirii sălbatice, al Tropicelor triste şi, mai cu seamă, al Mitologicelor — e o țesătură inextricabilă a limbajului metoni-

---

[1] Avem în vedere cu deosebire lucrările semnate de C. I. Gulian. C. Mare, A. Marino, P. Botezatu, S. Marcus, M. Pop, A. Roth, I. Vlăduțiu, V. V. Caramelea, H. Wald, M. Trandafoiu, L. Grünberg, P. Nichițelea, C. Zamfir, V. Nemoianu, E. Pop.

mic cu cel metaforic, trădînd natura profundă de poet a etnologului francez [1].

Dincolo de o multitudine oarecum eclectică a punctelor de vedere filozofice risipite în opera lui, două dimensiuni atitudinal-filozofice fundamentale se găsesc în necurmată confruntare în creația lui Lévi-Strauss. Putem vorbi de o dimensiune raționalist-analitică a filozofiei sale, dimensiune de inspirație carteziano-spinoziană, care l-a condus la privilegierea modelului naturalist-analitic în știință, la un reducționism mult discutat și la „antiumanismul teoretic", atît de șocant prin formularea și implicațiile lui. Putem vorbi, de asemenea, de o dimensiune etico-romantică a filozofiei sale, inspirată cu deosebire de Rousseau, dimensiune implicată în laitmotivul „originilor", în nostalgia începuturilor, a comunităților umane „autentice", în repudierea paseistă a prezentului, a „societăților inautentice" [2]; în critica moralizatoare a civilizației contemporane, în speță capitaliste; în conceperea științei ca o misiune și un refugiu, etnografia fiind considerată drept „forma cea mai extremă a celei de-a doua posibilități" [3]. Ca și în alegerea cîmpului epistemic în care-și exercită vocația sa de savant.

Această originală îmbinare a raționalismului cu romantismul a contribuit și ea la înrîurirea exercitată de gînditorul francez în cultura contemporană.

Pentru un cunoscător însă e clar că Lévi-Strauss s-a impus înainte de toate prin vocația sa de savant, prin radicalitatea reformei pe care o propune și încearcă să o realizeze în spațiul științelor socio-umane, reformă ale cărei prin-

---

[1] Cf. și E. Leach, *op. cit.*, p. 28—29.
[2] Vezi volumul de față, p. 443—445.
[3] Cf. *Tropice triste*, Editura științifică, București, 1968, p. 59.

cipii teoretice, epistemologice și metodologice sînt expuse în volumul de față.

Se știe — și Lévi-Strauss recunoaște nu o dată expressis verbis *acest lucru — că marxismul reprezintă o premisă teoretică fundamentală a reformei metodologice intenționate de Lévi-Strauss, că descoperirea lui a reprezentat o condiție esențială a orientării lui Lévi-Strauss spre o antropologie științifică, după ce în anii tinereții frecventase asiduu filozofia (inclusiv antropologia filozofică) de factură idealist-speculativă.*

Descoperirea (după împrietenirea cu Jakobson) a psihanalizei, iar apoi familiarizarea cu lingvistica structurală i-au dezvăluit noi dimensiuni ale unei metode pozitive în studiul fenomenelor sociale. Astfel a ajuns să adopte analiza structurală *ca metodă în măsură să revoluționeze corpusul științelor socio-umane, după modelul lingvisticii, știință „care a izbutit să formuleze o metodă pozitivă și totodată să cunoască natura faptelor supuse analizei sale"* [1].

Odată convertit la știință, Lévi-Strauss se angajează pe drumul reconstrucției radicale a antropologiei, în spiritul și după modelul *naturalist de știință, pe drumul constituirii unei* constelații categoriale paradigmatice *care să permită disciplinelor socio-umane ridicarea lor la rangul de științe egale în statut și drepturi cu științele exacte ale naturii. Și poate că punctul de plecare al acestei constelații paradigmatice* nu este conceptul de „structură", *ci cel de* „inconștient" *sau* „spirit inconștient". *Acest concept este punctul de sprijin, dar și călcîiul lui Ahile al întregii sale construcții. Prin el urmărește Lévi-Strauss să explice, în ultimă instanță, totul și la el vrea să reducă, în ultimă instanță, totul* [2]. *Un inconștient care ar putea fi*

---

[1] Vezi volumul de față, p. 39.

[2] Cf. Günther Schiwy, *Neue Aspekte des Structuralismus*, Kösel Verlag München, 1971, p. 45; cf. și Mihai Pop, Prefață la *Gîndirea sălbatică*, Editura științifică, 1970.

identificat în cele din urmă cu structurile formale cele mai generale ale spiritului uman, cu legile şi structurile logice ale acestuia sau, în ultimă instanţă, cu configuraţia structurală de bază a creierului uman. Funcţia sa primordială este cea simbolică[1]*, ale cărei expresii curente sînt, de exemplu, limba, miturile şi relaţiile parentale. În ultimă instanţă, întreaga viaţă socială este reductiv raportabilă la inconştient, „la condiţiile gîndirii simbolice“*[2].

Pornind de la „spiritul inconştient“ ca fundament universal al umanului şi socialului, Lévi-Strauss construieşte treptat formula sa paradigmatică ce apelează la conceptele de „natură“, „cultură“, „regulă“ (normă), „raţional“ (superraţional), „simbolic“, „semnificativ“, „structură“, „infrastructură“, „suprastructură“, „schimb“, „comunicare“, „dar“, „alianţă“, „opoziţii binare“ etc., antrenînd în această construcţie noi resurse ştiinţifice, precum cibernetica, logica simbolică (binarismul boolean), teoria comunicaţiei, teoria informaţiei[3] *etc. ... Şi astfel se constituie* metoda *structurală lévi-straussiană, după modelul lingvistic, mai precis fonologic, metodă care conferă, după cum se ştie, antropologiei profesate de Lévi-Strauss specificarea de „structurală“.*

Modelul structural fonologic e adoptat definitiv ca ipoteză de lucru *în scrutarea adîncurilor socio-umane, cu deosebire în două sectoare importante ale societăţilor zise primitive, şi anume în cel al structurilor parentale şi în cel al structurilor miturilor, amîndouă considerate emergente din subsolurile inconştientului. În această străpungere a zidurilor ce ne despart de lumea „ascunsului“, construcţia de* modele formalizabile *şi accesibile unui tratament* matematic *reprezintă unul din* momentele-cheie, *care a fost*

[1] Vezi volumul de faţă, p. 243—245.
[2] Y. Simonis, *op. cit.*, p. 31.
[3] Vezi cap. XV din volumul de faţă.

şi este amplu discutat, comentat, criticat de către cercetătorii de teren în lumina necesarei conjuncţii dintre modelele teoretice şi realitatea empirică. Tot astfel, comentarii nesfîrşite a stîrnit un alt moment esenţial al metodei structuraliste, şi anume raportul dintre diacronie *şi* sincronie, *care, din punct de vedere strict metodologic, poate fi interpretat şi în* sensul succesiunii necesare a etapelor cunoaşterii *ce merge de la descifrarea structurii spre geneza ei* [1], *dimensiune care se înscrie însă la Lévi-Strauss pe un fundal teoretico-atitudinal cu accente antiistoriste şi antidialectice.*

Se înţelege că o lucrare ca Antropologia structurală *trebuie să-şi pună şi să soluţioneze într-un fel sau altul problema* obiectului *disciplinei analizate. Să vedem, deci, care este obiectul antropologiei după Lévi-Strauss. Lucru deloc uşor, ţinînd seama de numeroasele sale oscilaţii terminologice şi conceptuale evocate mai sus. Într-o versiune este acreditată ideea că antropologia nu are un subiect sau un obiect distinct de al altor discipline şi că particularitatea ei rezidă în „modalitatea originală de a pune problemele"* [2], *în „originalitatea metodei", aplicată fie anumitor* „proprietăţi generale *ale vieţii sociale"* [3], *fie exclusiv societăţilor „îndepărtate", „primitive". Într-o altă versiune, antropologia vizează exclusiv* fenomene suprastructurale *(mitul, religia, cultura) şi în acest sens ea este concepută ca o contribuţie la teoria suprastructurală a lui Marx.*

Dar cele mai numeroase şi mai semnificative texte lévi-straussiene ne dezvăluie un scop mult mai ambiţios al antropologiei. Ea este concepută ca ştiinţa fundamentală — posibilă şi în curs de realizare — despre om şi societate, ştiinţa infrastructurii inconştiente, *deosebită de infrastructura societăţii aşa cum o defineşte*

---

[1] Vezi volumul de faţă, p. 110.
[2] *Ibid.*, p. 419.
[3] *Ibid.*

marxismul. „Antropologia vizează o cunoaştere globală a omului, cuprinzînd subiectul în toată întinderea lui istorică şi geografică, aspirînd la o cunoaştere aplicabilă ansamblului dezvoltării umane“ [1].

Se pare că formele, structurile spiritului inconștient — *„fundamental aceleași“ pentru toți oamenii, vechi şi moderni, pentru toate culturile, societățile „primitive și civilizate“ — reprezintă obiectul „ultim“ al antropologiei* [2]. *Prin cunoaşterea acestor structuri putem obține, crede Lévi-Strauss, un principiu interpretativ universal valabil pentru toate instituțiile şi obiceiurile socio-umane, pentru explicarea fenomenului social fundamental, acela al comunicării intra- și intergrupale (de bunuri, servicii, mesaje etc.)* [3].

Astfel concepută, antropologia este destinată să devină ştiința-princeps, temelia tuturor disciplinelor socio-umane, să ia locul ocupat altădată de sociologia generală, *înțeleasă ca ştiință a legilor generale ale devenirii socialului în globalitatea lui.*

Observăm, așadar, că antroplogia structurală *este orientată decis spre includerea în cîmpul ei de investigație a* fundamentelor existenței umane, *a raporturilor acesteia cu existența în general, cu „socialul“ şi „culturalul“ în special. În contextul intențiilor sale programatice, Lévi-Strauss consideră deci că sînt date condițiile ştiințifizării radicale a antropologiei. Prin aceasta, structuralismul (inclusiv cel etnologic) intră inevitabil în conflict cu anumite filozofii îndeosebi cu existențialismul şi fenomenologia, cărora le reproşează, pe bună dreptate, intoleranța speculativ-subiectivistă față de ştiințele socio-umane. Dar, prins în jocul polemic, Lévi-Strauss alunecă el însuşi uneori spre intoleranță scientistă, pozitivistă față de filozofie,*

---

[1] *Ibid.*, p. 429—430.
[2] *Ibid.*, p. 32.
[3] *Ibid.*, p. 326.

practicînd în acelaşi timp construcţia speculativă în determinarea cîmpului epistemic al antropologiei.

E adevărat că elanurile speculative sînt mereu cenzurate de spiritul lucid şi critic al savantului, foarte circumspect în aprecierea destinului ştiinţelor socio-umane în ansamblu, inclusiv al antropologiei. Dincolo de programul ambiţios stabilit antropologiei în definiţiile amintite, Lévi-Strauss, în investigaţia ştiinţifică efectivă, *gravitează în jurul construirii unor modele teoretice să zicem de „rang mediu", vizînd domenii factuale, cu deosebire suprastructurale, ale societăţilor primitive. În lucrările sale, Lévi-Strauss desfăşoară o vastă operaţie de testare a acestor modele. Intenţia de a descifra tainele „naturii umane" rămîne totuşi subiacentă tuturor acestor încercări, considerate tot atîtea deschideri spre adîncurile fiinţei umane.*

Desigur că, în orice demers ştiinţific, esenţială e, în ultimă instanţă, verificarea, confirmarea sau infirmarea ipotezelor, modelelor şi instrumentelor de cercetare. Care este situaţia modelului antropologic propus de Lévi-Strauss din acest punct de vedere ? După un efort de decenii de elaborare a acestui model, după o intensă muncă de confruntare a lui cu realitatea societăţii primitive, concretizată în celebra lucrare Structurile elementare ale rudeniei *(1949) şi în cele patru volume ale* Mitologicelor *(apărute între 1962 şi 1971), s-a validat oare, integral sau parţial, întreprinderea epistemică a lui Lévi-Strauss ?*

„Marea majoritate a comentatorilor anglo-americani este literalmente obsedată de verificabilitatea insolitei antropologii lévi-straussiene", scrie Bob Scholte [1]*. Problema validării reprezintă dificultatea centrală nu numai în analiza miturilor realizată de Lévi-Strauss, dar şi a structuralismului său „în ansamblu", scrie*

---

[1] Bob Scholte, *op. cit.*, p. 683.

cunoscutul antropolog David P. Maybury-Lewis [1]. *Dar, adăugăm noi, interesul pentru validitatea descrierilor, explicațiilor, modelelor oferite de savantul francez depășește cu mult cadrul cultural anglo-american. Și acest interes este, firește, pe deplin justificat.*

Controversa iscată cu privire la validitatea — factuală și logic-rațională — a metodei structurale și a rezultatelor ei este vastă și complexă[2]. *Ea arată — în treacăt fie spus — cît de dificilă este trecerea de la un structuralism* „intențional" *declarativ, abstract — ca să reiau distincția propusă de R. Boudon* [3] *—, la unul* efectiv, *concret, care să aducă realmente un spor de orizont și adîncime în cunoașterea și interpretarea fenomenelor, comparativ cu alte metodologii.*

Se înțelege că Lévi-Strauss a fost și este pe deplin conștient de dificultatea și de necesitatea permanentei verificări a metodei, a enunțurilor formulate cu ajutorul ei, a confruntării permanente a metodei cu faptele, cu realitatea empirică și, în general, cu exigențele oricărei științe a realului. El a fost pe deplin conștient de importanța primordială a constatării, înregistrării, descrierii cît mai exacte a faptelor la nivelul etnografic-sociografic al investigației, refuzînd orice definiție apriorică a ceea ce este sau nu structurabil, refuzînd să substituie „realității vibrante" o „structură imaginară" [4].

Lévi-Strauss realizează necesitatea confruntării cu realitatea și în cazul depășirii descrierii

---

[1] Apud Bob Scholte, *op. cit.*, p. 683.

[2] Menționez, cu titlu informativ, o lucrare recentă, interesantă și deosebit de relevantă pentru amploarea disputei în jurul metodei structurale, intitulată sugestiv *Strukturalism : „za" i „protiv" (Structuralism : „pentru" și „contra")*, Moscova, 1975. Consacrată aplicațiilor metodei structurale în analiza fenomenului literar-artistic, lucrarea cuprinde, într-o primă parte, texte structuraliste, iar în a doua comentarii critice marxiste pe marginea lor.

[3] Cf. *A quoi sert la notion de „structure"*, Paris, Gallimard, 1968.

[4] Vezi volumul de față, p. 394.

faptului în direcția descifrării adîncurilor sale structurale prin construcția de modele. În pofida concesiilor făcute unui convenționalism de sorginte neopozitivistă, credem că el are în vedere necesitatea corespondenței modelului cu realitatea atunci cînd vorbește de „modelul adevărat", ca unul care „corespunde dublei condiții de a nu folosi alte fapte decît cele considerate și de a le explica pe toate" .

Nu numai modelarea, ci toate procedeele constitutive ale investigației structurale trebuie să respecte, opinează Lévi-Strauss, o cerință majoră : integrarea „metodei și a realității" [1].

Am selectat o suită de opinii care învederează importanța acordată de Lévi-Strauss confruntării cu realitatea pentru a verifica validitatea enunțurilor descriptive, explicative sau interpretative. Nu neg că există și alte opinii care le contrazic pe cele reținute de mine, că, în practica sa științifică, Lévi-Strauss a deviat de la dezideratele metodologice formulate de el însuși, că, mai cu seamă la nivelul celor mai generale enunțuri, explicativ-interpretative, vom întîlni abateri substanțiale de la rigorile metodei științifice. Nu trebuie să uităm, în fine, că în orice investigație științifică sînt posibile erori de tot felul, cu atît mai mult în perimetrul unei științe în curs de constituire, cum este antropologia, și cu deosebire atunci cînd cineva își propune o reformă radicală a acestei discipline, reformă care înseamnă o provocare adresată unui întreg univers de cercetători.

Odată lansată provocarea lévi-straussiană, riposta nu s-a lăsat așteptată. Opiniile, observațiile critice — unele mai blînde, altele mai severe, unele vizînd o dimensiune sau alta a operei, altele vizînd opera în ansamblu — au început să curgă, venind din partea antropologilor de teren, a altor specialiști empirici, a metodologilor, a filozofilor.

---

[1] *Gîndirea sălbatică*, Editura științifică, București, 1970, p. 114.

Nu ştiu dacă, aşa cum afirma Edmund Leach, „numărul detractorilor depăşeşte ...numărul discipolilor“ [1], *dar numărul celor care au enunţat îndoieli cu privire la valabilitatea metodei structurale este mare. Un grup masiv de observaţii vizează acurateţea, consistenţa informaţiei primare dobîndite de Lévi-Strauss fie prin observarea personală a unor colectivităţi primitive, fie, mai cu seamă, din cercetările altora, apreciindu-se că nu este suficient de exigent cu sursele (informatori indigeni sau lucrări etnografice)* [2].

„El este, se pare, întotdeauna capabil să găsească ceea ce caută. Orice informaţie, oricît ar fi de îndoielnică, este acceptabilă în măsura în care se adaptează previziunilor sale calculate logic ; dar, de îndată ce datele vin în contradicţie cu teoria, Lévi-Strauss sau va nega evidenţa, sau va mobiliza toate resursele puternicei sale verve pentru a mătura erezia“ [3]. *I se reproşează generalizări pripite, fortuite, insuficient fondate pe fapte.*

Critica îmbrăţişează strîns şi un al doilea nivel al demersului lévi-straussian, cel al construcţiei modelare a cărei funcţie este, cum ştim, dezvelirea structurilor inconştiente ale realului socio-uman. Acest nivel este organic conectat cu cel al constituirii informaţiei primare, cu care împărtăşeşte şi reuşitele, şi eşecurile : lacunele informaţiei primare orientează greşit construcţia modelară, iar aceasta din urmă, cu virtuţile şi defectele ei, influenţează selecţia şi gruparea faptelor.

Întrebarea pe care şi-o pun, în continuare, criticii antropologiei structurale este dacă tensiunea fapte-modelare teoretică nu este generată cumva de natura, de specificul metodei structurale ca atare şi de principiile filozofice invocate sau implicate în susţinerea ei. La acest al treilea

---

[1] E. Leach, *op. cit.*, p. 9.
[2] *Ibid.*, p. 28.
[3] *Ibid.*

nivel, analiza critică formulează, de asemenea, numeroase observații, dintre care nu puține pertinente. Întrucît Lévi-Strauss adoptă, cum știm, ca punct de plecare în construcția metodei sale modelul structural fonologic, respectiv binarismul jakobsonian, mai mulți comentatori semnalează că acesta este doar unul din modelele lingvisticii moderne, relevă virtuțile și limitele lui în comparație cu celelalte modele și, în fine, contestă extensiunea pe care i-o acordă Lévi-Strauss în investigarea unor niveluri ale realității socio-umane de altă complexitate decît cel al limbajului. Nu legitimitatea utilizării binarismului jakobsonian în descifrarea științifică a unor straturi ale ființei umane este pusă, de regulă, în discuție, ci extinderea validității modelului dincolo de granițele pertinenței lui, extindere care nu are și nu poate avea decît o valoare speculativ-metaforică [1].

Totodată, Lévi-Strauss e mereu tentat să valorizeze excesiv, ba chiar absolutizant, sincronia *în dauna* diacroniei, *deductivismul analitic și formalismul logico-matematic în dauna unor metodologii apte să capteze structurile complexe ale realității, trecerile, diferența, devenirea.*

Desigur, cele mai multe observații critice privind validitatea informației primare, a modelelor teoretice, formal-matematice, a metodei structurale ca *atare țin exclusiv de competența unor specialiști în lingvistică, matematică, etnografie, istorie etc. Numai confruntarea, în continuare, a opiniilor specialiștilor și mai cu seamă aprofundarea investigațiilor teoretico-empirice a fenomenelor abordate de Lévi-Strauss va permite, cu timpul, elucidarea deplină a acestor probleme.*

Pe linia criticii unii merg, însă, pînă la aprecierea metodei straussiene în general ca „subiectivistă", „arbitrară", „incomprehensibilă", „in-

[1] Cf. Intervenției lui André Martinet în: *Structuralisme et marxisme,* Paris, U.G.E., 1970, p. 89—93.

verificabilă", antropologia structurală fiind considerată „în cel mai bun caz o experiență estetică", „un sistem inverificabil" de dogme [1]. *Dusă pînă la această extremă, critica devine negativistă și ascunde, în fond, teama de inovație, de schimbarea perspectivei în științele socio-umane pe care Lévi-Strauss* o adoptă *(nu o inventează),* o ia în serios *și încearcă să o aplice cu* consecvență [2]. *Căci în subtextul unei atari respingeri* de plano *a perspectivei structuraliste se află postulatul empirist al abordării atomar-descriptiviste care încorsetează încă multe investigații ale realității socio-umane și care constituie un obstacol serios în calea depășirii statutului lor actual. Cantonarea în această viziune conservatoare, desuetă, generează atitudinea extremist-negatoare, devalorizantă a efortului lévi-straussian de a instala solid metodologia sistemic-structurală în antropologie și, în general, în investigația realităților socio-umane. Demers pe deplin consonant în spiritul lui cu exigențele epistemologico-metodologice ale marxismului.*

Atribuindu-i o atitudine dogmatică, metafizic-speculativă, criticii detractori neglijează analize și metaanalize esențiale din discursul lévi-straussian. Cu deosebire o idee străbate toate preocupările sale : aceea că antropologia structurală este în „mers", în curs de constituire, dar că ea e departe de a fi atins statutul științific rîvnit. În 1964, în plină glorie structuralistă, Lévi-Strauss nu se sfiește să aprecieze — și cred că nu de dragul paradoxului — că științele sociale nu sînt la o veritabilă paritate cu științele naturii. Acestea din urmă „sînt științe, și celelalte nu. Dacă le desemnăm totuși cu același termen, o facem în virtutea unei ficțiuni semantice și a unei speranțe filo-

[1] Cf. Bob Scholte, *op. cit.*, p. 688.

[2] Cf. Jean Pouillon, *L'oeuvre de C. Lévi-Strauss,* în : „Les Temps modernes", iulie 1956.

zofice care nu este confirmată încă" [1]. *Desigur, în raport cu filozofiile subiectivist-speculative ale culturii, istoriei, societății, disciplinele socio-umane ne oferă un oarecare cuantum de cunoştinţe consistente. Dar, prin rigoarea, exactitatea, obiectivitatea enunţurilor lor, ştiinţele naturii sînt mult înaintea celor socio-umane pe drumul* savoir-*ului. O dificultate majoră în calea progresului ştiinţelor umaniste rezidă, după Lévi-Strauss, în faptul că ele investighează simboluri ale simbolurilor, umbre ale lucrurilor, şi nu lucrurile ca atare. „În momentul în care acestea (disciplinele umaniste. —* n.ns.) *tind să se apropie tot mai mult de idealul cunoaşterii ştiinţifice, putem înţelege mai bine faptul că ele doar prefigurează, pe pereţii cavernei, operaţii care vor fi validate ulterior de* alte ştiinţe (subl. ns.), *atunci cînd vor surprinde, în fine, obiectele veritabile ale căror umbre le scrutăm noi"* [2].

Antropologia structurală e gîndită ca o primă etapă a drumului lung ce duce de la „umbre" (simboluri) la „lucruri" (substratul generator al simbolurilor). Şi ea nu poate face nici un pas serios pe această cale fără a elabora ipoteze care „chiar dacă nu sînt acceptabile..., suscită, tocmai prin insuficienţa lor, critica şi cercetarea care vor reuşi în cele din urmă să le depăşească" [3]. *Desigur, în orice ştiinţă multe ipoteze sucombă în procesul verificării. Am putea spune că drumul pe care şi-l croieşte ştiinţa în hăţişul necunoscutului este şi cimitirul ipotezelor decedate.*

A străbate drumul de la „simboluri" la „lucruri" înseamnă a ajunge la „inconştientul" generator şi explicator al vizibilului.

Ipoteza-princeps a antropologiei, nucleul configuraţiei paradigmatice cu ajutorul căreia

---

[1] Apud René Berger, *Artă şi comunicare*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1976, p. 68—69.

[2] *Philosophes ! ne touchez pas aux mythes*, în : „Le Figaro littéraire", 24.IX.1971.

[3] Vezi volumul de faţă, p. 299.

Lévi-Straus speră să „schimbe la faţă disciplinele sociale“, „spiritul inconştient“, este o componentă încărcată cu multiple şi contradictorii semnificaţii ştiinţifice şi filozofice, o deschidere largă şi fertilă spre adîncimile existenţei socio-umane şi, în acelaşi timp, o plonjare într-un univers speculativ-metafizic. Este locul în care se concentrează şi din care iradiază toate „devierile“ epistemologice, filozofice, ideologice (reducţionismul speculativ, antiistorismul, idealismul), prin care Lévi-Strauss se îndepărtează de spiritul şi metoda ştiinţei.

Descoperirea inconştientului social de către Marx a reprezentat un punct de cotitură în destinul ştiinţelor socio-umane. Şi Lévi-Strauss apreciază la justa ei valoare această descoperire. Aşa cum am văzut însă, el se detaşează pînă la urmă de înţelesul social al inconştientului (ca şi de cel freudian, dealtfel), dar nu ne oferă o explicaţie clară a ceea ce este inconştientul în concepţia sa. Am putea spune că acest punct de sprijin al întregului său sistem este foarte echivoc determinat. Este inconştientul identificabil cu o structură apriorică a spiritului uman, asemănătoare cu cea propusă de Kant ? Este el identic cu structura cea mai generală, cu structura logică, cu structura „binară“ a gîndirii umane ? Este el reductibil, în ultimă instanţă, la structurile cele mai generale — „cibernetice“ — ale creierului ? Prin interpretarea idealistă sau biologizantă a inconştientului ne îndepărtăm de postulatul marxist al inconştientului social care s-a dovedit de o eficienţă epistemică apreciabilă şi care vizează realităţi detectabile, determinabile ale infrastructurii societăţii. Se pare că interpretarea idealistă a „inconştientului“ deţine ponderea calitativă cea mai însemnată în lucrările lui Lévi-Strauss. De aceea, credem că Yvan Simonis are dreptate atunci cînd afirmă că „Lévi-Strauss nu reduce viaţa socială la limbaj, ci la condi-

ţiile gîndirii simbolice" [1], că *fundamentul întregii vieţi sociale îl reprezintă „însăşi gîndirea simbolică, adică structura inconştientă a spiritului"* [2].

Vatră structurantă, stilizantă, legiferantă a culturii, a vieţii sociale în ansamblu, spiritul inconştient rămîne în opera lui Lévi-Strauss prea puţin determinat, echivoc, speculativ determinat. Reducţionismul pe care-l putem reproşa lui Lévi-Strauss este de natură speculativă *şi* nu ştiinţifică, *un reducţionism care construieşte punţi imaginare spre* o *„mărime imaginară"*.

Se impun însă anumite corecţii celor spuse cu privire la reducţionismul lévi-straussian. În primul rînd, la nivelul declaraţiilor metodologice programatice, Lévi-Strauss însuşi formulează rezerve clare cel puţin faţă de reducţionismul naturalist (de care este, de asemenea, învinuit adeseori). „Dacă este justificat şi, într-un anumit sens, inevitabil de a se recurge la interpretarea naturalistă pentru a încerca să înţelegem emergenţa gîndirii simbolice, după ce aceasta a fost dată, explicaţia trebuie să-şi schimbe natura tot atît de radical pe cît diferă fenomenul nou apărut de acelea care l-au precedat şi pregătit" [3]. *În al doilea rînd, cercetările efective, teoretice şi empirice, în problema rudeniei sau a mitului au o independenţă apreciabilă faţă de atari supoziţii generale reducţioniste şi deci sînt substanţial ferite de posibile distorsiuni generate de ele.*

Desigur, în analiza structurală a rudeniei sau a miturilor intervin cu necesitate modele binare, formalizate, matematizate, modele care dau inevitabil o *schemă reductivă a realităţilor corespunzătoare. Formalizarea şi matematizarea în disciplinele umaniste permit reflectarea riguroasă a unor „laturi esenţiale ale obiectului"*,

---

[1] Y v a n S i m o n i s, *op. cit.*, p. 31.
[2] *Ibid.*
[3] Vezi volumul de faţă, p. 67—68.

dar şi neglijarea *unor „laturi esenţiale ale sale“* [1].

E adevărat că, propunînd artificioasa distincţie dintre model şi structură [2], *el lărgeşte excesiv autonomia subiectului epistemic, în manieră convenţional-pozitivistă. Supraestimînd activismul subiectului constructor de modele — destinate să descifreze structurile adînci ale realului —, Lévi-Strauss subestimează, în acelaşi timp, activismul praxial al omului creator, producător de istorie, şi, odată cu el, istoria ca mod esenţial de a fi al omului. Punctul de plecare al acestei subestimări este tot inconştientul conceput ca sistem de* invarianţi *care ţin în menghina lor istoria, invarianţi din al căror joc combinatoriu — imprevizibil, însă nu arbitrar — ar rezulta schimbarea, dar nu şi o evoluţie creatoare, progresivă a societăţii în ansamblu. Am spune că* sincronismul metodologic — *justificat în anumite limite — tinde mereu să treacă într-un* sincronism (*unii zic* eleatism) filozofic, ontologic şi axiologic, *cu o inevitabilă încărcătură ideologică, paseist-conservatoare. Dar şi în privinţa istoricităţii existenţei şi a istoriei ca ştiinţă enunţurile lui Lévi-Strauss sînt contradictorii. Căci aprecierilor de mai sus despre istorie — ca realitate şi abordare cognitivă (diacronică) — li se adaugă aprecieri de principiu pozitive în virtutea cărora, spre exemplu, istoria şi etnologia „nu pot realiza nimic una fără alta“* [3]. *Dar nu aceste aprecieri conferă tonalitatea, creează atmosfera generală a operei lui Lévi-Strauss. Există însă în structura de bază a personalităţii sale, a sensibilităţii sale, în formaţia sa moral-ideologică componente care îl orientează mereu spre „ieşire din istorie“, spre ancorare în eternul inconştientu-*

---

[1] Solomon Marcus, *Modele matematice în lingvistică,* în: S. Marcus şi alţii, *Introducere în lingvistică matematică,* Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1966, p. 74.

[2] Vezi volumul de faţă, p. 336.

[3] *Ibid.*, p. 38.

lui, în fond spre devalorizarea istoriei ca realitate şi ştiinţă. Şi, deci, implicit, spre devalorizarea creaţiei istorice contemporane.

Aşadar, omul care structurează, destructurează şi restructurează istoria este esenţialmente subestimat, neglijat, periferizat de structuralismul straussian. Aici apare opoziţia esenţială dintre înţelegerea marxistă a omului şi a raporturilor sale cu istoria şi interpretarea straussiană a aceloraşi realităţi.

Şi totuşi judecăţile critice formulate în această prefaţă — unele deosebit de severe — nu pot şi nici nu au menirea să anuleze sau să micşoreze contribuţia lui Lévi-Strauss la progresul antropologiei şi al ştiinţelor socio-umane în general.

Trebuie reliefat cu putere aportul adus de el la îmbogăţirea şi consolidarea edificiului metodologic *al ştiinţelor socio-umane, contribuţia sa la* modernizarea *abordării structurale prin intermediul „matematicilor moderne, care au conferit punctului de vedere calitativ o importanţă crescîndă... În diverse domenii : logica matematică, teoria mulţimilor, teoria grupurilor şi topologia, s-a observat că problemele care nu comportau o soluţie metrică puteau fi totuşi supuse unei tratări riguroase“* [1].

Pînă şi severul critic Edmund Leach cedează în faţa unor evidenţe, apreciind că anumite construcţii modelare reprezintă nu simple jocuri logice gratuite, cum s-ar părea la prima vedere, ci efortul lui Lévi-Strauss „de a stabili rudimentele unei algebre semantice“ [2].

---

[1] *Ibid.*, p. 341—342 ; cf. şi J. B. Fagès, *Comprendre Lévi-Strauss*, Privat, Toulouse, 1975, p. 55 ; Marc Barbut, *Antropologie şi matematică*, în : „Cunoaşterea faptului social“, seria Teorie şi metodă în ştiinţele sociale, vol. VIII, Editura politică, Bucureşti, 1972, p. 357—358.

[2] *Op. cit.*, p. 54.

Putem întrevedea și o altă fațetă a orientării modernizatoare a lui Lévi-Strauss în perimetrul metodologiei, și anume pe linia interdisciplinarității. *Numai în colaborare organică antropologia, lingvistica, matematica, teoria comunicației și cea a informației sînt în măsură să pătrundă prin demersul științific în tainele socialului și umanului.*

Apoi trebuie relevat aportul lui Lévi-Strauss în plan ontologic, în studiul unor realități majore ale societăților arhaice.

Astfel Lévi-Strauss a obținut rezultate remarcabile în investigarea unor domenii suprastructurale importante, cum ar fi mitul, religia, totemismul, și a organizării societățiilor arhaice, rezultate care îmbogățesc apreciabil orizontul nostru cognitiv și sînt în reală convergență cu teoria marxistă a societății[1]. *Metoda structurală, eliberată de excrescențele metafizic-idealiste, trebuie deci înglobată, ca o achiziție de valoare, în metodologia contemporană a științelor socio-umane. Meritul lui Lévi-Strauss în elaborarea și, mai cu seamă, în aplicarea acestei metode în antropologie este indiscutabil.*

În sfîrșit, valoarea operei lui Lévi-Strauss și, în primul rînd, a Antropologiei structurale *rezidă în* etosul ei științific, *în pledoaria neobosită pentru asimilarea continuă, asiduă a raționalității științifice, a spiritului și metodei științifice în substanța științelor socio-umane. Cu limitele evidențiate pînă acum, poziția epistemologică a lui Cl. Lévi-Strauss este a unui raționalist ardent și care se opune oricăror tendințe obscurantiste de a zăgăzui sau chiar de a dizolva cunoașterea socio-umană în „trăire". Acest mare admirator al artelor, al muzicii înainte de toate, acest poet al antropologiei nu s-a lăsat ademenit de chemările acelora care ar vrea să transforme științele socio-umane într-un discurs liric-irațional. Nu fără anumite limite, menționate mai sus.*

---

[1] Cf. C. I. Gulian, *op. cit.*, p. 69.

Dar nu ele reprezintă osatura atitudinii sale globale față de știință.

În fine, un autentic mesaj umanist conferă operei lévi-straussiene o deosebită actualitate. Antropologul francez este constant animat de o intenție justițiară, aceea de a restitui umanității valorile culturilor arhaice, de a pune într-o lumină justă aportul acestora la tezaurul spiritual al umanității, de a reabilita comunitățile zise primitive, de a stabili rolul lor istoric real în devenirea omenirii.

Aș spune că umanismul „antropologic" lévi-straussian este înscris în însăși substanța demersului său științific. Căci acest demers pune în evidență faptul că omul „primitiv" — culegătorul, păstorul și agricultorul — a realizat descoperiri tehnice revoluționare, descoperiri din care se hrănește și astăzi civilizația (descoperirea focului, domesticirea animalelor, agricultura etc.). Apoi savantul francez reliefează identitatea de esență dintre „primitiv" și „civilizat" în privința echipamentului spiritual infrastructural care stă la temelia atît a logicii concretului, calitativului, sensibilului, cît și a logicii construcției abstract-științifice moderne.

Într-un plan mai general, alături de alte cîteva spirite alese ale secolului nostru Lévi-Strauss a militat pentru a destrăma zidul de prejudecăți cu care cultura aristocratico-burgheză a înconjurat disprețuitor culturile preindustriale, zise primitive, gestul lui avînd în acest context o profundă semnificație democratică.

E de remarcat în acest context convergența demersului lévi-straussian cu cel al lui Lucian Blaga și Mircea Eliade. Precum filozofii români, Lévi-Strauss mobilizează un vast set de argumente pentru a demonstra excepționala valoare a culturilor arhaice, opunîndu-se deschis și decis orgoliilor agresive ale culturilor „majore", industrial-urbane.

Dubla deschidere pe care o preconizează Lévi-Strauss — cea morală, *antiindividualistă, şi cea* epistemică, *antisubiectivistă — este deschiderea spre „altul", spre semenul nostru de oriunde şi de oricînd, spre alte culturi. Iar această deschidere este condiţia sine qua non a deschiderii spre noi înşine : cunoaşterea şi înţelegerea „celuilalt" în diversele ipostaze ale existenţei sale este condiţia cunoaşterii şi înţelegerii noastre autentice.*

Mesajul umanist al lui Lévi-Strauss este, din păcate, încărcat cu unele semnificaţii noncoincidente. Căci uneori el asociază necesara deschidere spre universalul uman cu devalorizarea concretului, specificului, a diferenţei culturale şi de altă natură între societăţi. Ridicîndu-se împotriva subiecto-centrismului şi cerînd, cu temei, deschiderea noastră spre vastul imperiu al universalului, Lévi-Strauss sugerează un demers care îl deposedează pe om de toate determinaţiile lui specifice, dizolvîndu-l pînă la urmă în eterul unui universal pre- şi anuman. În felul acesta umanismul lui Lévi-Strauss e grevat de o doză de antiumanism. Aceasta în ciuda faptului că spectacolul fascinant al culturii umane în imensa ei varietate — de la toporul şlefuit pînă la ştiinţă şi maşinism — i-a sugerat ideea că e posibilă elaborarea unui umanism global şi concret. Dar această intenţie programatică nu s-a încorporat într-un umanism concret elaborat.

Dealtfel spectacolul lumii, aşa cum îl surprinde Lévi-Strauss în şi prin vasta sa operă, îl duce în final la o concluzie pesimistă. Ultimele rînduri din L'Homme nu *enunţă ideea că lumea a început prin a exista fără om şi va sfîrşi fără el. De aceea, apreciază Lévi-Strauss, disciplina care studiază acest proces de dezintegrare în manifestările sale cele mai înalte „ar fi mai nimerit, poate, să fie numită «entropologie» şi nu antropologie".*

Se prea poate ca această concluzie drastică să fie menită să biciuiască trufia, orgoliul nemăsurat al civilizaţiei contemporane, tehnocratico-capitaliste. Dar, dincolo de posibila intenţie a savantului francez, tabloul sumbru al destinului omenirii prezentat de Lévi-Strauss sugerează o ideologie descurajantă pentru acţiunea transformatoare, creatoare de istorie, care urmăreşte instalarea unui umanism nou şi efectiv. Trebuie să recunoaştem însă că, declarativ cel puţin, Lévi-Strauss nu abdică de la acţiune, nu cere retragerea în repaus absolut, nu îngăduie refugierea în forfota minoră a „eului detestabil". El invită la angajare lucidă, demnă, curajoasă în serviciul vieţii, dar fără iluziile mitico-magice, preluate şi absolutizate de filozofii subiectiviste de tip existenţialist.

Poate că tocmai acest aliaj între răceala lucidă a intelectului şi vibraţia lirică, adîncă, calmă, senină şi faţa tragicului ineluctabil al existenţei umane conferă o mare putere de atracţie operei lui Lévi-Strauss.

În ciuda judecăţilor critice şi a rezervelor faţă de opera lui Claude Lévi-Strauss, există solide temeiuri pentru a-l considera un fecund deschizător de drumuri în domeniul ştiinţelor socio-umane.

Expresie tipică a antropologiei structurale pe plan mondial, personalitatea numărul unu a structuralismului francez, Lévi-Strauss rămîne un mare etnolog şi antropolog al vremurilor noastre. El este îndreptăţit la acest titlu în virtutea polidimensionalităţii operei sale, cît şi, mai cu seamă, datorită naturii întreprinderii sale ştiinţifice. El aparţine iniţiatorilor temerari care propun noi drumuri şi noi perspective în descoperirea adîncurilor ascunse percepţiei, adîncuri-matrice ale civilizaţiilor şi culturilor, cărora le condiţionează şi le explică marea di-

versitate şi complexitate. Ancorarea mai fermă a metodei structurale în concretul social-istoric, conjuncţia ei necesară cu dialectica vor conferi cu timpul — avem dreptul să sperăm — un fundament ştiinţific mai solid, mai eficient cercetărilor socio-antropologice în cele mai variate domenii.

ION ALUAŞ

CUVÎNT ÎNAINTE

Într-un studiu recent, d-l Jean Pouillon are o frază pe care, sper, nu va avea nimic împotrivă s-o citez în fruntea lucrării de față, căci ea corespunde admirabil cu tot ce am dorit să realizez pe plan științific, îndoindu-mă adeseori de a fi izbutit: „Lévi-Strauss nu este, desigur, nici primul și nici singurul care a subliniat caracterul structural al fenomenelor sociale, dar originalitatea lui este de a-l fi luat în serios și de a fi tras de aici imperturbabil toate consecințele“ [1].

Dacă această carte ar putea determina și pe alți cititori să împărtășească această părere, voi fi pe deplin satisfăcut.

În acest volum se află reunite șaptesprezece din cele circa o sută de texte scrise în decurs de aproape treizeci de ani. Unele s-au pierdut; altele pot fi fără nici o pagubă date uitării. Printre acelea care mi s-au părut mai puțin nevrednice de a subzista am făcut o selecție, înlăturînd lucrările al căror caracter este pur etnografic și descriptiv și pe acelea, de importanță teoretică, a căror substanță se află însă încorporată în cartea mea *Tropice triste*. Două texte sînt publicate aici pentru întîia oară (cap. V și XVI) și adăugate altor cincisprezece, care mi se par potrivite pentru a lămuri metoda structurală în antropologie.

La alcătuirea culegerii de față m-am lovit de o dificultate asupra căreia socotesc necesar să

---

[1] Jean Pouillon, *L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss*, „Les Temps modernes“, anul 12, nr. 126, iulie 1956, p. 158.

atrag cititorului atenţia. Cîteva dintre articolele mele au fost scrise direct în engleză, astfel încît trebuiau traduse. În cursul acestei operaţii însă am fost surprins de deosebirea de ton şi de compoziţie dintre textele concepute într-o limbă sau în cealaltă. De aici rezultă o eterogenitate care compromite, mă tem, echilibrul şi unitatea lucrării.

În parte, această deosebire se explică, fără îndoială, prin cauze sociologice : nu gîndeşti şi nu expui în acelaşi fel atunci cînd te adresezi unui public francez sau anglo-saxon. Există însă şi motive personale. Oricît de familiară mi-ar fi limba engleză, în care am predat cîţiva ani, o folosesc în mod incorect şi într-un registru limitat. Gîndesc în engleză ceea ce scriu în această limbă, dar, fără să-mi dau întotdeauna seama, exprim cu mijloacele lingvistice de care dispun ceea ce pot, nu şi ceea ce vreau. De aici derivă impresia de straniu pe care o resimt în faţa propriilor mele texte cînd încerc să le transcriu în franceză. Întrucît este foarte probabil ca această insatisfacţie să fie împărtăşită de cititor, am considerat necesar să-i arăt cauza.

Am căutat să remediez această dificultate, adoptînd o traducere foarte liberă, rezumînd unele pasaje şi dezvoltînd altele. Articolele scrise în franceză au fost şi ele uşor remaniate. În sfîrşit, am adăugat ici şi colo note pentru a răspunde unor critici, a corecta erori sau a ţine seama de fapte noi.

Paris, 1 noiembrie 1957

CAPITOLUL I

INTRODUCERE: ISTORIE ŞI ETNOLOGIE[1]

S-a scurs mai mult de o jumătate de secol de cînd Hauser și Simiand au expus și au opus chestiunile de principiu și de metodă care, după opinia lor, deosebeau între ele istoria și etnologia. Amintim că aceste deosebiri ţineau în esenţă de caracterul comparativ al metodei sociologice și de cel monografic și funcţional al metodei istorice[2]. Cei doi autori erau de acord asupra acestei opoziţii și se separau numai în privinţa valorii respective a fiecărei metode.

Ce s-a mai petrecut de atunci? Trebuie să constatăm că istoria s-a ţinut de programul modest şi lucid care i-a fost propus şi că ea a prosperat urmîndu-şi direcţiile sale specifice. Din punctul de vedere al istoriei, problemele de principiu și de metodă par definitiv rezolvate. Cu sociologia lucrurile stau altfel. Nu s-ar putea spune că ea nu s-a dezvoltat; ramurile ei de care ne vom ocupa aici în mod special, etnografia şi etnologia, au cunoscut în cursul ultimilor treizeci de ani o prodigioasă

[1] Publicat sub acest titlu în „Revue de métaphysique et de morale", anul 54, nr. 3—4, 1949, p. 363—391.

[2] H. Hauser, *L'enseignement des sciences sociales*, Paris, 1903; E. Simiand, *Méthode historique et science sociale*, „Revue de synthèse", 1903.

eflorescență de studii teoretice și descriptive, însă cu prețul unor conflicte, sfîșieri și confuzii în care se poate recunoaște, transpusă în miezul însuși al etnologiei, dezbaterea tradițională — și cît de simplă este sub această formă ! — care părea să opună etnologia în ansamblul ei unei alte discipline, istoria, considerată de asemenea în ansamblul ei. Printr-un paradox suplimentar se va vedea că la etnologi teza istoricilor este reluată textual tocmai de cei ce se proclamă adversari ai metodei istorice. Această situație ar fi de neînțeles dacă nu am prezenta pe scurt originea ei și dacă, pentru mai multă claritate, nu am da cîteva definiții preliminare.

Vom lăsa deoparte în acest articol termenul de sociologie, care, de la începutul acestui secol, nu a reușit încă să merite sensul general de *corpus* al ansamblului științelor sociale, pe care l-au visat pentru el Durkheim și Simiand. Luată în accepția sa — curentă încă în cîteva țări din Europa, inclusiv Franța — de reflecție asupra principiilor vieții sociale și asupra ideilor pe care oamenii le-au întreținut și continuă să le întrețină în legătură cu aceasta, sociologia se reduce la filozofie socială și, ca atare, nu intră în cadrul studiului nostru. Iar dacă, așa cum e cazul în țările anglo-saxone, este privită ca un ansamblu de cercetări pozitive privind organizarea și funcționarea societăților de tipul cel mai complex, sociologia devine o specialitate a etnografiei, fără a putea însă pretinde, tocmai din cauza complexității obiectului său, să obțină rezultate tot atît de precise și de bogate ca aceasta, care, considerată din punctul de vedere al metodei, oferă astfel o mai mare valoare topică.

Rămîne să definim etnografia însăși și etnologia. Le vom distinge într-un mod foarte sumar și provizoriu, dar suficient pentru începutul anchetei. Vom spune că etnografia

constă în observarea și analiza grupurilor umane, considerate în particularitatea lor (alese adeseori — din motive teoretice și practice, dar care nu țin deloc de natura cercetării — printre acelea care diferă cel mai mult de grupul nostru), urmărind restituirea, cît mai fidelă cu putință, a vieții fiecăruia dintre ele ; pe cînd etnologia folosește în mod comparativ (și în scopuri care vor trebui determinate ulterior) documentele prezentate de etnograf. Definită astfel, etnografia capătă același sens în toate țările, iar etnologia corespunde aproximativ cu ceea ce în țările anglo-saxone (unde termenul de etnologie cade în desuetudine) se înțelege prin antropologie socială și culturală (antropologia socială consacrîndu-se mai curînd studiului instituțiilor considerate ca sisteme de reprezentări, iar antropologia culturală studiului tehnicilor și eventual al instituțiilor considerate ca tehnici în slujba vieții sociale). În sfîrșit, este de la sine înțeles că, dacă rezultatele studiului obiectiv al societăților complexe și al societăților zise primitive vor ajunge cîndva să fie integrate pentru a furniza concluzii universal valabile din punct de vedere diacronic sau sincronic, sociologia, ajunsă la forma ei pozitivă, va pierde automat primul sens pe care l-am arătat, pentru a-l merita pe acela, la care a rîvnit întotdeauna, de încoronare a cercetărilor sociale. Pînă acolo însă nu am ajuns deocamdată.

Acestea fiind spuse, problema raporturilor dintre științele etnologice și istorie, care este totodată și drama lor interioară manifestă, poate fi formulată în modul următor : ori științele noastre sînt legate de dimensiunea diacronică a fenomenelor, adică de ordinea lor în timp, și atunci sînt incapabile să redea istoria lor, ori încearcă să lucreze în maniera istoricului, și atunci dimensiunea timpului le scapă.

A pretinde să reconstituim un trecut a cărui istorie ne este cu neputință s-o cunoaștem sau a voi să redăm istoria unui prezent fără trecut, ceea ce constituie drama etnologiei în primul caz și a etnografiei în celălalt, aceasta este în orice caz dilema spre care dezvoltarea lor în cursul ultimilor cincizeci de ani părea adeseori să le împingă atît pe una, cît și pe cealaltă.

I

Această contradicție nu se afirmă în termenii opoziției clasice dintre evoluționism și difuzionism, căci din acest punct de vedere cele două școli se întîlnesc. În etnologie, interpretarea evoluționistă este repercusiunea directă a evoluționismului biologic [1]. Civilizația occidentală apare ca o expresie mai avansată a evoluției societăților umane, iar grupurile primitive ca „supraviețuiri" ale unor etape anterioare, a căror clasificare logică va furniza concomitent ordinea apariției lor în timp. Sarcina nu este însă atît de simplă : eschimoșii, mari tehnicieni, sînt slabi sociologi ; în Australia este invers. Exemplele sînt numeroase. O alegere nelimitată de criterii ar permite construirea unui număr nelimitat de serii, toate diferite între ele. Neoevoluționismul lui Leslie White [2] nu pare nici el mai capabil de a depăși această dificultate ; căci, dacă criteriul pe care îl propune — cantitatea medie de energie disponibilă, în fiecare societate, pe locuitor — corespunde unui ideal acceptat în anumite pe-

---

[1] Acest lucru s-a adeverit la sfîrșitul secolului al XIX-lea. Nu trebuie însă uitat că, istoricește, evoluționismul sociologic este anterior celui biologic.

[2] L. A. White, *Energy and Evolution of Culture*, „American Anthropologist", serie nouă, vol. 45, 1943 ; *History, Evolutionism and Functionalism...*, „Southwestern Journal of Anthropology", vol. 1, 1945 ; *Evolutionary Stages, Progress and the Evaluation of Culture*, *id.*, vol. 3, 1947.

rioade şi în cadrul anumitor aspecte ale civilizaţiei occidentale, e greu de întrevăzut cum s-ar putea proceda la această determinare pentru imensa majoritate a societăţilor umane, în care categoria propusă pare, pe deasupra, lipsită de semnificaţie.

Vom căuta deci să decupăm culturile în elemente izolabile pe cale de abstracţie şi să stabilim, de astă dată nu între culturile înseşi, ci între elementele de acelaşi tip din sînul diferitelor culturi, acele relaţii de filiaţie şi de diferenţiere progresivă pe care paleontologul le descoperă în evoluţia speciilor vii. Pentru etnolog, spune Tylor, „arcul şi săgeata formează o specie, obiceiul de a deforma craniul copiilor este o specie, obişnuinţa de a grupa numerele în zeci este o specie. Distribuţia geografică a acestor obiecte şi transmiterea lor din regiune în regiune trebuie să fie studiate în acelaşi mod în care naturaliştii studiază distribuţia geografică a speciilor animale sau vegetale“ [1]. Nimic însă nu este mai periculos decît această analogie. Deoarece, chiar dacă dezvoltarea geneticii trebuie să permită depăşirea definitivă a noţiunii de specie, ceea ce a făcut-o şi o face încă valabilă pentru naturalist este că un cal dă efectiv naştere unui cal şi că, de-a lungul unui număr suficient de generaţii, *Equus caballus* este descendentul real al lui *Hipparion*. Validitatea istorică a reconstrucţiilor naturalistului este garantată în ultima analiză de legătura biologică a reproducerii. Dimpotrivă, o secure nu dă niciodată naştere unei alte securi; între două unelte identice sau între două unelte diferite, dar de formă oricît de apropiată, există şi va exista întotdeauna o discontinuitate radicală, care provine din faptul că una n-a luat naştere din cealaltă, ci fiecare dintre ele provine dintr-un sistem de reprezen-

---

[1] E. B. Tylor, *Primitive Culture*, vol. I, Londra, 1871, p. 7.

tări. Astfel, furculița europeană și furculița polineziană, rezervată ospețelor rituale, nu formează o specie, așa cum nu formează o specie paiul cu care consumatorul soarbe o limonadă pe terasa unei cafenele, *bombilla* cu care se bea mateul * și tuburile de băut folosite din motive magice de unele triburi americane. La fel stau lucrurile în domeniul instituțiilor. Nu se pot grupa în aceeași categorie obiceiul de a ucide pe bătrîni din rațiuni economice și acela de a anticipa plecarea lor pe lumea cealaltă spre a nu-i priva un timp prea îndelungat de bucuriile acesteia.

Așadar, cînd Tylor scrie: „Atunci cînd o lege poate fi dedusă dintr-un ansamblu de fapte, rolul istoriei detaliate este considerabil depășit. Dacă vedem un magnet atrăgînd o bucată de fier și dacă am izbutit să desprindem din experiență legea generală că magnetul atrage fierul, nu este nevoie să ne ostenim a aprofunda istoria magnetului respectiv"[1], el ne închide prin aceasta, de fapt, într-un cerc. Căci, spre deosebire de fizician, etnologul este încă nesigur în privința determinării obiectelor care corespund pentru el magnetului și fierului și a posibilității de a identifica obiecte care aparent se prezintă ca două magnete sau ca două bucăți de fier. Numai o „istorie detaliată" i-ar permite să scape de îndoielile sale în fiecare caz. De multă vreme, critica noțiunii de totemism a oferit un excelent exemplu al acestei dificultăți: dacă limităm aplicarea ei la cazurile incontestabile în care instituția apare cu toate caracterele sale, aceste cazuri sînt prea speciale pentru a permite formularea unei legi de evoluție religioasă, iar dacă extrapolăm pornind numai de la anumite elemente

* Varietate de ilex din care se face un ceai în America de Sud. — *Nota trad.*

[1] E. B. Tylor, *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilisation*, Londra, 1865, p. 3.

este imposibil de a şti, fără o „istorie detaliată" a ideilor religioase ale fiecărui grup, dacă prezenţa unor nume de animale sau vegetale ori a anumitor practici sau credinţe referitoare la specii animale sau vegetale poate fi explicată ca vestigii ale unui sistem totemic anterior sau prin cauze cu totul diferite, ca, de exemplu, prin tendinţa logică-estetică a spiritului uman de a concepe sub formă de grupuri ansamblurile — fizic, biologic şi social — care compun universul lui şi a cărei generalitate a fost demonstrată într-un studiu clasic al lui Durkheim şi Mauss[1].

În această privinţă, interpretarea evoluţionistă şi cea difuzionistă au multe puncte comune. Dealtfel, Tylor le formulase şi le aplicase laolaltă şi tot împreună ele se îndepărtează amîndouă de metodele istoricului. Acesta studiază întotdeauna indivizi, fie că aceştia sînt persoane sau evenimente ori grupuri de fenomene individualizate prin poziţia lor în spaţiu şi în timp. Or, difuzionistul poate să spargă speciile comparatistului pentru a încerca să reconstituie indivizii din fragmente preluate de la categorii diferite ; el nu reuşeşte însă niciodată să construiască decît un pseudoindivid, deoarece coordonatele spaţiale şi temporale rezultă din modul în care elementele au fost alese şi compuse între ele, în loc ca ele să confere obiectului o unitate reală. „Ciclurile" sau „complexele" culturale ale difuzionistului sînt, ca şi „stadiile" evoluţionistului, rodul unei abstracţii căreia îi va lipsi întotdeauna coroborarea martorilor. Istoria lor rămîne conjecturală şi ideologică. Această rezervă se aplică chiar celor mai modeste şi riguroase studii, ca acelea ale lui Lowie, Spier şi Kroeber despre distribuţia anumitor trăsături culturale în

[1] E. Durkheim şi M. Mauss, *De quelques formes primitives de classification*, „L'Année sociologique", vol. 6, 1901—1902.

regiuni limitate ale Americii de Nord[1]. Fără îndoială, din faptul că aranjamentul sugerat este posibil nu se va putea niciodată trage concluzia că lucrurile s-au petrecut într-adevăr astfel; căci întotdeauna este legitim să se facă ipoteze şi, cel puţin în unele cazuri, centrele de origine şi itinerarele difuziunii au un caracter de foarte mare probabilitate. Astfel de studii decepţionează mai curînd prin faptul că ele nu ne învaţă nimic despre procesele conştiente şi inconştiente traduse în experienţe concrete, individuale sau colective, prin care oameni care nu posedau o instituţie au reuşit să şi-o dobîndească fie prin invenţie, fie prin transformarea unor instituţii anterioare, fie primind-o din afară. Această cercetare ni se pare, dimpotrivă, a fi unul dintre scopurile esenţiale ale etnografului, ca şi ale istoricului.



Nimeni mai mult decît Boas n-a contribuit la denunţarea acestor contradicţii, aşa încît o analiză rapidă a poziţiilor sale esenţiale ne va permite să cercetăm în ce măsură le-a putut el însuşi evita şi dacă ele nu sînt inerente condiţiilor în care se desfăşoară munca etnografică.

Faţă de istorie, Boas începe printr-o proclamaţie de umilinţă: „În materie de istorie a popoarelor primitive, tot ceea ce etnologii au elaborat se reduce la reconstituiri şi nu poate fi altceva“[2]. Iar acelora care îi reproşează de a nu fi scris istoria vreunui aspect al unei civi-

---

[1] R. H. Lowie, *Societies of the Hidatsa and Mandan Indians*, „Anthropological Papers of the American Museum of Natural History“, vol. II, 1913; L. Spier, *The Sun-Dance of the Plains Indians, id.*, vol. 16, 1921; A. L. Kroeber, *Salt, Dogs, Tobacco*, „Anthropological Records“, Berkeley, vol. 6, 1941.

[2] F. Boas, *History and Science in Anthropology: a Reply*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 38, 1936, p. 137—141.

lizaţii căreia i-a consacrat totuşi cea mai mare parte a vieţii sale, le dă acest răspuns eroic: „Din nefericire, nu dispunem de nici un fapt care să arunce o oarecare lumină asupra acestor dezvoltări“ [1]. Odată însă recunoscute aceste limitări, devine posibilă definirea unei metode al cărei cîmp de aplicaţie va fi, fără îndoială, restrîns din cauza condiţiilor excepţional de defavorabile în care lucrează etnologul, dar de la care se pot aştepta unele rezultate. Studiul detaliat al obiceiurilor şi al locului lor în cultura globală a tribului care le practică, asociat cu o investigaţie privind repartiţia lor geografică printre triburile învecinate, permite determinarea, pe de o parte, a cauzelor istorice care le-au generat şi, pe de altă parte, a proceselor psihice care le-au făcut posibile [2].

Pentru a fi valabilă, cercetarea trebuie să se restrîngă la o regiune mică, cu frontiere net definite, iar comparaţiile nu pot fi extinse dincolo de aria aleasă ca obiect de studiu. Într-adevăr, recurenţa unor obiceiuri sau instituţii analoge nu poate fi reţinută ca o dovadă de contact, în absenţa unei succesiuni continue de fapte de acelaşi tip care permit legarea faptelor extreme printr-o întreagă serie de intermediari [3]. Fără îndoială, nu se obţine niciodată o certitudine cronologică: se poate însă ajunge la probabilităţi foarte mari în privinţa unor fenomene sau grupuri de fenomene, limitate ca extindere în spaţiu şi în timp. Evoluţia societăţilor secrete ale indienilor kwakiutl a putut fi reconstituită pe o perioadă de o jumătate de secol; au fost formulate unele ipoteze privind vechile relaţii dintre culturile din nordul Siberiei şi acelea din nord-vestul Americii; au fost reconstituite destul de bine itinerarele ur-

---

[1] *Ibid.*

[2] F. Boas, *The Limitations of the Comparative Method of Anthropology (1896)*, în: *Race, Language and Culture*, New York, 1940, p. 276.

[3] F. Boas, *loc. cit.*, p. 277.

mate de unele teme mitice ale Americii de Nord.

Şi, totuşi, aceste cercetări riguroase parvin rareori să pună stăpînire pe istorie : în întreaga operă a lui Boas, rezultatul lor apare mai curînd negativ. Atît la indienii pueblo din sud-vest, cît şi la triburile din Alaska şi din Columbia britanică se constată că organizarea socială ia forme extreme şi opuse la cele două capete ale teritoriului cercetat şi că regiunile intermediare prezintă o serie de tipuri tranziţionale. Astfel, pueblo occidentali au clanuri matriliniare fără jumătăţi, cei din est jumătăţi patriliniare fără clanuri. Partea de nord a coastei Pacificului se caracterizează prin clanuri puţin numeroase şi o profuziune de grupuri locale cu privilegii clar afirmate, în timp ce partea de sud are o organizare bilaterală şi grupuri locale fără privilegii deosebite.

Ce concluzii se pot trage de aici ? Că se produce o evoluţie de la un tip spre celălalt ? Pentru ca această ipoteză să fie legitimă, ar trebui să putem dovedi că unul din tipuri este mai primitiv decît celălalt ; că tipul primitiv fiind dat, el evoluează în mod necesar spre cealaltă formă ; în sfîrşit, că această lege acţionează mai riguros în centrul regiunii decît la periferia ei. În lipsa acestei triple şi imposibile demonstraţii, orice teorie a rămăşiţelor este neîntemeiată şi, în acest caz particular, faptele nu permit nici o reconstrucţie care să tindă, de exemplu, să afirme anterioritatea istorică a instituţiilor matriliniare faţă de instituţiile partiliniare : „Tot ce se poate spune este că fragmente de dezvoltări istorice arhaice nu pot să nu subziste“. Dar dacă este posibil şi chiar verosimil ca instabilitatea inerentă instituţiilor matriliniare, acolo unde ele există, să le fi determinat adeseori să se transforme în instituţii patriliniare sau bilaterale, nu rezultă de aici nicidecum că întotdeauna şi pretutindeni

dreptul matern ar fi reprezentat forma primitivă [1].

Această analiză critică e decisivă, dar, împinsă la extrem, ar conduce la un agnosticism istoric complet. Totuşi, pentru Boas, ea este îndreptată mai curînd împotriva pretinselor legi universale ale dezvoltării umane şi împotriva generalizărilor întemeiate pe ceea ce el a numit cîndva „posibilităţi de 40%“ [2] decît împotriva unui efort modest şi conştiincios de reconstituire istorică, cu obiective precise şi limitate. Care sînt, după Boas, condiţiile unui astfel de efort ? El recunoaşte că în etnologie „dovezile schimbării nu pot fi obţinute decît prin metode indirecte“, adică la fel ca în filologia comparată, printr-o analiză a fenomenelor statice şi printr-un studiu al distribuţiei lor [3]. Nu trebuie uitat însă că Boas, geograf prin formaţie şi discipol al lui Ratzel, şi-a dat seama de vocaţia lui etnologică în cursul primei sale lucrări pe teren, în revelaţia, fulgurantă pentru el, a originalităţii, particularităţii şi spontaneităţii vieţii sociale a fiecărui grup uman. Aceste experienţe sociale, aceste interacţiuni permanente ale individului asupra grupului şi ale grupului asupra individului nu pot fi niciodată deduse : ele trebuie observate ; sau, aşa cum s-a exprimat el odată : „Pentru a înţelege istoria nu este suficient să ştii cum sînt lucrurile, ci cum au ajuns ele să fie ceea ce sînt“ [4].

Sîntem astfel în măsură de a defini ritmul gîndirii lui Boas şi de a scoate în evidenţă caracterul ei paradoxal. Fiind nu numai geograf prin formaţia sa universitară, ci şi fizician, el

---

[1] F. B o a s, *Evolution or Diffusion ?*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 26, 1924, p. 340—344.

[2] F. B o a s, *History and Science in Anthropology...*, *loc. cit.*

[3] F. B o a s, *The Methods of Ethnology*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 22, 1920, p. 311—322.

[4] *Ibid.*

atribuie cercetărilor etnologice un obiect științific și o valoare universală : „El spunea adesea că problema constă în a determina raporturile dintre lumea obiectivă și lumea subiectivă a omului, așa cum se formează ea în diferite societăți“ [1]. Dar, în timp ce visa să aplice acestei lumi subiective metodele riguroase pe care le învățase în practica științelor naturale, el recunoștea infinita diversitate a proceselor istorice prin care ea se constituie în fiecare caz. Cunoașterea faptelor sociale nu poate rezulta decît dintr-o inducție, pornind de la cunoașterea individuală și concretă a grupurilor sociale localizate în spațiu și în timp. Aceasta, la rîndul ei, nu poate rezulta decît din istoria fiecărui grup. Iar obiectul studiilor etnografice este de asemenea natură, încît această istorie rămîne, în imensa majoritate a cazurilor, inaccesibilă. Astfel Boas aduce exigențele fizicianului atunci cînd face istoria societăților despre care nu posedăm decît documente descurajante pentru istoric. Cînd reușește, reconstrucțiile sale ajung într-adevăr să fie istorie, dar o istorie a momentului fugitiv, singurul care poate fi sesizat, o *microistorie*, care nu parvine să se lege de trecut, după cum nu parvenea să-l regăsească *macroistoria* evoluționistului și a difuzionistului [2].

Datorită acestui efort desperat de a învinge, prin rigurozitate, muncă și geniu, exigențe

---

[1] R. Benedict, *Franz Boas as an Ethnologist*, în: *Franz Boas. 1858—1942*, „Memoirs of the American Anthropological Association“, nr. 61, 1943, p. 27.

[2] Nu vizăm aici lucrările arheologice ale lui Boas, care țin de arheologie și nu de etnologie ; nici cercetările sale asupra diseminării unor teme mitologice, care sînt cercetări istorice bazate pe documente etnografice. Tot astfel, dr. Paul Rivet, formulîndu-și ipotezele asupra populării străvechi a Americii, folosește documente arheologice, lingvistice și etnografice într-o cercetare care este strict istorică, iar asemenea lucrări trebuie să fie examinate din punct de vedere istoric. Același lucru se poate spune în legătură cu unele lucrări ale lui Rivers.

contradictorii, opera lui Boas continuă, și va continua, desigur, încă multă vreme, să domine de la înălțimea ei monumentală toate dezvoltările ulterioare în acest domeniu. În orice caz, acelea care s-au produs în cursul ultimilor ani nu pot fi înțelese decît ca tentative de a evita dilema pe care el însuși o formulase, fără a se putea decide să-i recunoască un caracter ineluctabil. Astfel, Kroeber s-a străduit să relaxeze întrucîtva nemiloasele criterii de validitate pe care Boas le impusese reconstrucțiilor istorice, justificîndu-și metoda prin observația că, în fond, istoricul, deși mai avantajat decît etnologul datorită cantității de documente de care dispune, este departe de a se arăta tot atît de exigent [1]. Malinowski și școala sa, ca și aproape totalitatea școlii americane contemporane, s-au orientat într-o direcție inversă : de vreme ce opera lui Boas demonstrează ea însăși cît de deprimant este de a căuta să cunoaștem „cum au ajuns lucrurile să fie ceea ce sînt", se va renunța la „înțelegerea istoriei" pentru a face din studiul culturilor o analiză sincronică a relațiilor dintre elementele lor constitutive în prezent. Întreaga problemă este de a ști dacă, așa cum a remarcat cu profunzime Boas, analiza cea mai pătrunzătoare a unei culturi unice, cuprinzînd descrierea instituțiilor sale și a relațiilor lor funcționale, precum și studiul proceselor dinamice prin care fiecare individ acționează asupra culturii sale și cultura asupra individului, poate căpăta întregul său sens fără cunoașterea dezvoltării istorice care a ajuns la formele actuale [2]. Acest punct esențial va ieși mai bine în evidență din discutarea unei probleme precise.

---

[1] A. L. Kroeber, *History and Science in Anthropology*, „American Anthropologist", serie nouă, vol. 37, 1935, p. 539—569.

[2] F. Boas, *History and Science..., loc. cit.*

II

Desemnăm prin organizare dualistă un tip de structură socială întîlnit frecvent în America, în Asia și în Oceania, caracterizat prin împărțirea grupului social — trib, clan sau sat — în două jumătăți ai căror membri întrețin unii cu alții relații putînd merge de la colaborarea cea mai intimă pînă la o ostilitate latentă și asociind, în general, amîndouă tipurile de comportament. Uneori scopul jumătăților pare a fi reglementarea căsătoriilor : li se spune atunci exogame. Uneori însă rolul lor se limitează la activități religioase, politice, economice, ceremoniale sau pur și simplu sportive ori chiar numai la unele din aceste activități. În anumite cazuri, afilierea la o jumătate se transmite pe linie maternă, în altele pe linie paternă. Diviziunea în jumătăți poate coincide sau nu cu organizarea clanică. Ea poate fi simplă sau complexă, în acest din urmă caz intervenind mai multe perechi de jumătăți care se intersectează unele cu altele și sînt dotate cu funcții diferite. Pe scurt, se cunosc aproape tot atîtea forme de organizare dualistă cîte sînt popoarele care o posedă. Așadar, unde începe și unde se termină această organizare ?

Să înlăturăm de la început interpretarea evoluționistă și cea difuzionistă. Prima, care tinde să definească organizarea dualistă ca un stadiu necesar al dezvoltării societății, va trebui să determine mai întîi o formă simplă, ale cărei forme observate ar fi realizări particulare, supraviețuiri sau vestigii ; apoi să postuleze prezența mai veche a acestei forme la popoare la care nimic nu atestă că ar fi existat vreodată o diviziune în jumătăți. La rîndul lui, difuzionistul va alege unul dintre tipurile observate, de obicei pe cel mai bogat și mai complex, ca unul care reprezintă forma primitivă a instituției, și va atribui originea lui acelei regiuni a

lumii unde acest tip este cel mai bine ilustrat, toate celelalte forme fiind rezultatul migrațiunilor și al împrumuturilor pornind de la focarul comun. În ambele cazuri, este desemnat în mod arbitrar un tip printre toate cele furnizate de experiență, făcîndu-se din el modelul la care se caută, printr-o metodă speculativă, să se reducă toate celelalte tipuri.

Se va încerca oare atunci, împingîndu-se la extrem nominalismul boasian, ca fiecare dintre cazurile observate să fie studiat ca tot atîția indivizi ? Va trebui constatat, pe de o parte, că *funcțiile* atribuite organizării dualiste nu coincid și, de altă parte, că *istoria* fiecărui grup social arată că diviziunea în jumătăți purcede de la cele mai diferite origini [1]. Astfel, după caz, organizarea dualistă poate rezulta din : invadarea unei populații de către un grup de imigranți ; fuzionarea, din motive ele însele variabile (economice, demografice, ceremoniale), a două grupuri teritorial învecinate ; cristalizarea sub formă instituțională a regulilor empirice destinate să asigure schimburile matrimoniale din sînul unui grup dat ; reajustarea corespunzătoare în interiorul grupului, pe cele două părți ale anului, pe două tipuri de activități sau pe două fracțiuni ale populației, a comportamentelor contradictorii, dar socotite la fel de indispensabile pentru menținerea echilibrului social etc. Se va ajunge astfel la desființarea noțiunii de organizare dualistă ca fiind o falsă categorie și, extinzînd acest raționament asupra tuturor celorlalte aspecte ale vieții sociale, la negarea *instituțiilor* în avantajul exclusiv al *societăților*. Etnologia și etnografia (cea dintîi redusă, dealtfel, la cea de-a doua) n-ar mai fi decît o istorie prea jenată de sine însăși, din

[1] R. H. Lowie, *American Culture History*, „American Anthropologist", serie nouă, vol. 42, 1940,

cauza absenţei de documente scrise sau figurate, pentru a îndrăzni să-şi poarte adevăratul său nume.



Malinowski şi succesorii săi au protestat pe drept cuvînt împotriva acestei renunţări. Se poate pune însă întrebarea dacă ei, refuzînd orice fel de istorie sub pretextul că istoria etnologilor nu este destul de bună ca să merite osteneala de a se preocupa de ea, n-au renunţat cu totul la ea. Căci din două una : ori funcţionaliştii proclamă că orice cercetare etnologică trebuie să pornească de la studiul minuţios al societăţilor concrete, al instituţiilor lor şi al raporturilor pe care acestea le întreţin atît între ele, cît şi cu moravurile, credinţele şi tehnicile, de la studiul relaţiilor dintre individ şi grup, ale indivizilor între ei în interiorul grupului, şi atunci fac pur şi simplu ceea ce Boas recomandase încă din 1895 în aceiaşi termeni, precum şi ceea ce recomandase în aceeaşi epocă şcoala franceză, avînd în frunte pe Durkheim şi Mauss, şi anume o bună etnografie (Malinowski a făcut o etnografie admirabilă la începutul operei sale, mai ales cu lucrarea *Argonauts of Western Pacific)*, dar în acest caz nu mai vedem prin ce este depăşită poziţia teoretică a lui Boas.

Ori poate că Malinowski şi şcoala sa speră să-şi afle mîntuirea în asceza lor şi — printr-un miracol nemaipomenit, făcînd ceea ce orice etnograf bun trebuie să facă şi chiar face, cu singura condiţie în plus de a închide cu hotărîre ochii la orice informaţie istorică referitoare la societatea cercetată şi la orice dată comparativă împrumutată de la societăţi vecine sau îndepărtate — pretind să ajungă dintr-o dată, repliindu-se în interiorul lor, la ade-

vărurile generale a căror posibilitate Boas n-a negat-o niciodată (el plasa însă această posibilitate la capătul unei activități atît de vaste, încît toate societățile primitive vor fi dispărut demult, fără îndoială, mai înainte ca ea să fi putut progresa în mod simțitor). Or, tocmai aceasta este și atitudinea lui Malinowski : o prudență tardivă [1] n-ar putea face uitate atîtea proclamații ambițioase. Aceasta este și atitudinea oricărui etnolog din tînăra generație care, înainte de a merge pe teren, își interzice orice studiu al surselor și orice despuiere a bibliografiei regionale sub pretextul de a nu strica minunata intuiție care îi va permite să ajungă printr-un dialog intemporal cu micul său trib și în pofida unui context de reguli și de obiceiuri foarte diferențiate — fiecare posedînd, totuși, variante inestimabile la popoare vecine sau îndepărtate (n-a calificat oare Malinowski ca „herodotaj" curiozitatea pentru „excentricitățile primitive ale omului" ?) [2] — la adevăruri eterne asupra naturii și funcției instituțiilor sociale.

Dacă ne mulțumim cu studiul unei singure societăți, putem realiza o operă de valoare ; experiența dovedește că cele mai bune monografii se datorează, în general, anchetatorilor care au trăit și au lucrat într-o singură regiune, însă pentru altele își interzic orice concluzie. Cînd, pe deasupra, ne limităm la momentul prezent al vieții unei societăți, sîntem de la început victima unei iluzii : căci totul este istorie ; ceea ce a fost spus ieri este istorie, ceea ce a fost

---

[1] B. Malinowski, *The Present State of Studies in Culture Contact*, „Africa", vol. 12, 1939, p. 43.

[2] B Malinowski, *Culture as a Determinant of Behavior*, în : *Factors Determining Human Behavior*, Harvard Tercentenary Publications, Cambridge, 1937, p. 155. La pagina următoare el vorbește despre „acele obiceiuri bizare și sordide" în care se descoperă cu toate acestea „un sîmbure de principii practice și raționale". Este o întoarcere la secolul al XVIII-lea, însă în sens rău.

spus cu un minut mai înainte este istorie. Dar mai ales ne condamnăm să nu cunoaştem acest prezent, căci numai dezvoltarea istorică permite să cîntărim şi să evaluăm în raporturile lor respective elementele prezentului. Şi chiar foarte puţină istorie (fiindcă aceasta este, din nefericire, soarta etnologului) valorează mai mult decît nici un fel de istorie. Cum se poate aprecia just rolul, atît de surprinzător pentru străini, al aperitivului în viaţa socială franceză dacă se ignorează valoarea tradiţională a prestigiului atribuit încă din evul mediu vinurilor fierte şi condimentate ? Cum se poate analiza costumul modern fără a recunoaşte în el vestigiile formelor anterioare ? A raţiona altfel înseamnă a refuza orice mijloc de a opera o distincţie totuşi esenţială : aceea dintre funcţia primară, care răspunde unei nevoi actuale a organismului social, şi funcţia secundară, care se menţine numai datorită împotrivirii grupului de a renunţa la o obişnuinţă. Căci a spune că o societate funcţionează e un truism ; a spune însă că într-o societate totul funcţionează este o absurditate.

Boas semnalase totuşi în mod oportun acest pericol de truism care pîndeşte interpretarea funcţionalistă : „Subzistă întotdeauna pericolul ca vastele generalizări deduse din studiul integrării culturale să se reducă la nişte locuri comune“ [1]. Fiind universale, aceste caracterizări aparţin biologului şi psihologului ; rolul etnografului este de a descrie şi de a analiza deosebirile care apar în modul lor de a se manifesta în diverse societăţi, iar al etnologului de a le explica. Ce am aflat însă despre „instituţia grădinăritului“ *(sic)* atunci cînd ni se spune că ea este „universal prezentă pretutindeni unde mediul este favorabil exploatării solului şi nivelul social destul de ridicat pentru a-i permite exis-

---

[1] F. Boas, *Some Problems of Methodology in the Social Sciences*, în : *The New Social Science*, Chicago, 1930, p. 84—98.

tenţa“ [1]? Sau despre piroga cu balansoar, despre formele ei multiple şi particularităţile distribuţiei lor cînd este definită ca aceea ale cărei „dispozitive asigură cea mai mare stabilitate, navigabilitate şi maniabilitate compatibile cu limitele materiale şi tehnice ale culturilor din Oceania“ [2]? Şi despre starea societăţii în general şi despre infinita diversitate a moravurilor şi a obiceiurilor atunci cînd sîntem puşi faţă în faţă cu o propoziţie ca aceasta : „Necesităţile organice ale omului (autorul enumeră : alimentaţie, protecţie, reproducere) furnizează imperativele fundamentale care conduc la dezvoltarea vieţii sociale“ [3]? Aceste necesităţi sînt, totuşi, comune omului şi animalului. S-ar putea de asemenea crede că una dintre sarcinile esenţiale ale etnografului ar fi descrierea şi analiza complicatelor reguli de căsătorie în diferitele societăţi umane şi a obiceiurilor legate de ele. Malinowski contesta acest lucru : „Ca să fiu sincer, voi spune că conţinutul simbolic, reprezentativ sau ceremonial al căsătoriei are pentru etnolog o importanţă secundară... Adevărata esenţă a actului căsătoriei este că, datorită unei ceremonii foarte simple sau foarte complicate, el conferă o expresie publică, recunoscută colectiv, faptului că doi indivizi intră în starea de căsătorie“ [4]. Aşadar, pentru ce trebuie să se

---

[1] B. Malinowski, articolul *Culture*, în : *The Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. IV, New York, 1935, p. 625.

[2] *Op. cit.*, p. 627.

[3] *Ibid.* Se pare dealtfel că pentru Malinowski nu se impune nici o distincţie cînd se trece de la general la special : „Cultura, aşa cum o întîlnim la masai, este un instrument menit să satisfacă nevoile elementare ale organismului“. În privinţa eschimoşilor : „Au faţă de problemele sexuale aceeaşi atitudine ca masai. Dealtminteri, au şi un tip oarecum asemănător de organizare socială“ (*Culture as a Determinant of Behavior*, *loc. cit.*, p. 136 şi 140).

[4] B. Malinowski, prefaţă la H. Ian Hogbin, *Law and Order in Polynesia*, Londra, 1934, p. 48—49.

meargă la triburi îndepărtate? Iar cele 603 pagini ale cărții *Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia* ar valora oare mare lucru dacă aceasta ar fi tot ce am fi putut învăța din ele? Tot astfel, ar trebui oare să tratăm cu ușurință faptul că unele triburi practică libertatea, altele castitatea prenupțială sub pretextul că aceste obiceiuri se reduc la o singură funcțiune, aceea de a asigura permanența căsătoriei? [1] Ceea ce îl interesează pe etnolog nu este universalitatea funcției, care este departe de a fi certă și care nu ar putea fi susținută fără un studiu atent al tuturor obiceiurilor de acest fel *și al dezvoltării lor istorice*, ci faptul că obiceiurile sînt atît de diferite. Or, este adevărat că orice disciplină al cărei prim scop, dacă nu chiar singurul, este de a analiza și de a interpreta deosebirile evită toate problemele, neținînd seama decît de asemănări. Dar, în același timp, ea pierde orice mijloc de a distinge generalul la care aspiră de banalul cu care se mulțumește.



Se va spune poate că aceste incursiuni deplasate în domeniul sociologiei comparate sînt excepții în opera lui Malinowski. Ideea însă că observarea empirică a unei societăți permite să se ajungă la motivații universale apare constant în opera sa, ca un element de deformare care roade și reduce importanța notațiilor, a căror vivacitate și bogăție sînt, pe de altă parte, cunoscute.

Ideile pe care le au indigenii din insulele Trobriand despre valoarea și locul respectiv al fiecărui sex în corpul social sînt de o mare complexitate. Ei sînt mîndri cînd clanul lor nu-

---

[1] B. Malinowski, articolul *Culture, loc. cit.*, p. 630.

mără mai multe femei decît bărbați și amărîți cînd au mai puține ; dar, în același timp, consideră superioritatea masculină ca un fapt incontestabil : bărbații posedă o virtute aristocratică de care soțiile lor sînt lipsite. De ce e nevoie ca observații atît de fine să fie atenuate de afirmația brutală care le introduce și totodată le contrazice ? „Pentru ca familia să se mențină și chiar să existe, femeia și bărbatul sînt la fel de indispensabili ; în consecință, indigenii consideră că cele două sexe au aceeași valoare și aceeași importanță“ [1] ; prima parte este un truism, a doua nu este conformă cu faptele raportate. Puține studii au reținut atenția lui Malinowski în așa măsură ca acela al magiei, și de-a lungul întregii sale opere găsim teza, mereu repetată, că în lumea întreagă [2], la fel ca în insulele Trobriand, magia intervine cu ocazia „oricărei activități sau acțiuni importante al căror rezultat nu stă cu certitudine în puterea omului“ [3]. Lăsăm deoparte teza generală pentru a analiza aplicarea ei în acest caz special.

Bărbații din Trobriand, ni se spune, folosesc magia în următoarele ocazii : grădinărit, pescuit, vînătoare, construirea bărcii, navigație, sculptură, vrăjitorie, meteorologie ; femeile pentru avorturi, îngrijirea dinților, confecționarea fustelor din paie [4]. Nu numai că aceste lucrări nu reprezintă decît o mică fracțiune din acelea „al căror rezultat nu stă cu certitudine în puterea omului“, dar ele nu sînt din acest punct de vedere nici măcar comparabile. De ce confecționarea fustelor de paie și nu prepararea

---

[1] B. Malinowski, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia,* vol. I, Londra-New York, 1929, p. 29.

[2] B. Malinowski, articolul *Culture, loc. cit.,* p. 634 și urm.

[3] B. Malinowski, *The Sexual Life..., loc. cit.,* p. 40.

[4] *Op. cit.,* p. 43—45.

tigvelor sau olăria, a căror tehnică se știe cît este de riscantă? Putem oare decreta de la început că o mai bună cunoaștere a istoriei gîndirii religioase în Melanezia sau că fapte preluate de la alte triburi care dezvăluie rolul atribuit adesea fibrei vegetale ca simbol al unei schimbări de stare[1] n-ar putea arunca nici o lumină asupra acestei alegeri? Să mai cităm două texte care ilustrează contradicțiile acestei metode intuitive: în cartea cu privire la viața sexuală a melanezienilor aflăm că unul dintre principalele mobiluri ale căsătoriei este, aici ca și în alte părți, „înclinația naturală a oricărui bărbat trecut de prima tinerețe de a avea o casă și o gospodărie a sa... și... o dorință naturală *(natural longing)* de a avea copii“ [2]. Dar în *Sex and Repression*, care aduce un comentariu teoretic la ancheta de teren, se pot citi următoarele: „La bărbat subzistă încă nevoia de a fi protector afectuos și interesat al femeii însărcinate. Dar că mecanismele înnăscute au dispărut rezultă clar din faptul că în majoritatea societăților... bărbatul refuză să accepte orice responsabilitate pentru progenitura sa dacă nu este constrîns la aceasta de către societate“ [3]. Într-adevăr, curioasă înclinație naturală!

Continuatorii lui Malinowski nu sînt, din păcate, nici ei scutiți de acest curios amestec de dogmatism și de empirism care contaminează întregul său sistem. Cînd Margaret Mead, de exemplu, caracterizează trei societăți înve-

---

[1] F. Boas, ***The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians***, Washington, 1895; M. Griaule, ***Masques Dogons***, Paris, 1938; ***Mythe de l'organisation du monde chez les Dogons***, „Psyché“, vol. 2, 1947.

[2] B. Malinowski, ***The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia***, vol. I, Londra-New York, 1929, p. 81.

[3] B. Malinowski, ***Sex and Repression in Savage Society***, Londra-New York, 1927, p. 204.

cinate din Noua Guinee prin formele diferite și complementare pe care le-ar lua aici relațiile dintre sexe (bărbat blînd, femeie blîndă ; bărbat agresiv, femeie agresivă ; femeie agresivă, bărbat blînd), eleganța construcției sale poate fi admirată [1]. Dar bănuiala de simplificare şi de apriorism se precizează de îndată ce sîntem puşi în fața altor observații care subliniază existența unei piraterii specific feminine la arapeşi [2]. Iar cînd aceeaşi autoare clasifică triburile nord-americane incompetitive, cooperatoare şi individualiste [3], ea rămîne la fel de străină de o taxonomie veritabilă ca și un zoolog care ar defini speciile grupînd animalele după cum sînt solitare, gregare sau sociale.

Ne putem întreba, într-adevăr, dacă toate aceste construcții pripite, care nu ajung niciodată să facă din populațiile studiate altceva decît „reflectări ale propriei noastre societăți“ [4], ale categoriilor și problemelor noastre, nu provin, așa cum remarcase cu profunzime Boas, dintr-o supraestimare a metodei istorice, mai curînd decît dintr-o atitudine contrară. Căci, la urma urmei, istoricii sînt aceia care au formulat metoda funcționalistă. Enumerînd ansamblul trăsăturilor ce caracterizează un anumit stadiu al societății romane, Hauser adăuga în 1903 : „Toate acestea alcătuiesc laolaltă un *complexus* indestructibil, toate aceste fapte se explică unele prin altele, mult mai bine decît se explică evoluția familiei romane prin aceea a familiei evreiești, chineze sau aztece“ [5]. Aceas-

---

[1] M. Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New York, 1935, p. 279.

[2] R. F. Fortune, *Arapesh Warfare*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 41, 1939.

[3] M. Mead (ed.), *Competition and Cooperation among Primitive Peoples*, Londra-New York, 1937, p. 461.

[4] F. Boas, *History and Science...*, *loc. cit.*

[5] H. Hauser, *loc. cit.*, p. 414. Declarații analoge se găsesc în lucrările metodologice ale lui H. Berr, L. Febvre și H. Pirenne.

tă frază ar putea fi semnată de Malinowski, cu singura excepţie că la instituţii Hauser adaugă şi evenimentele. Fără îndoială, afirmaţia sa impune o îndoită rezervă : căci ceea ce este adevărat cu privire la *evoluţie* nu este tot atît de adevărat privitor la *structură*, iar pentru etnolog studiile comparate pot suplini într-o oarecare măsură absenţa documentelor scrise. Paradoxul rămîne totuşi în picioare : critica interpretării evoluţioniste şi a celei difuzioniste ne-a arătat că, atunci cînd etnologul crede că face istorie, el face contrarul istoriei ; şi, tocmai atunci cînd îşi închipuie că nu o face, el se comportă ca un bun istoric, limitat de aceeaşi insuficienţă a documentelor.

III

Ce diferenţe există, într-adevăr, între metoda etnografiei (acest termen fiind luat în sensul strict, definit la începutul acestui articol) şi aceea a istoriei ? Ambele studiază *alte* societăţi decît acelea în care trăim noi. Faptul că această alteritate ţine de o distanţare în timp (fie ea cît de mică) sau de o distanţare în spaţiu sau chiar de o eterogenitate culturală rămîne un caracter secundar în raport cu similitudinea poziţiilor. Ce scop urmăresc cele două discipline ? Oare reconstituirea exactă a ceea ce s-a petrecut sau se petrece în societatea studiată ? A afirma acest lucru ar însemna să uităm că în ambele cazuri avem de-a face cu sisteme de reprezentări care diferă pentru fiecare membru al grupului şi care, toate la un loc, diferă de reprezentările anchetatorului. Cel mai bun studiu etnografic nu va transforma niciodată pe cititor într-un indigen. Revoluţia din 1789 trăită de un aristocrat nu este acelaşi fenomen ca aceeaşi revoluţie trăită de un sanculot, şi nici una, nici cealaltă n-ar putea corespunde niciodată revoluţiei din 1789 gîndită de un Mi-

chelet sau un Taine. Tot ceea ce istoricul și etnograful reușesc să facă și tot ceea ce li se poate cere să facă este de a lărgi o experiență particulară la dimensiunile unei experiențe generale sau mai generale și care să devină chiar prin aceasta accesibilă *ca experiență* oamenilor dintr-o altă țară sau dintr-o altă epocă. Condițiile ca ei să izbutească sînt aceleași : exercițiu, rigoare, simpatie, obiectivitate.

Cum procedează ei ? Tocmai aici începe dificultatea. Adeseori — chiar la Sorbona — istoria și etnografia au fost opuse sub pretextul că cea dintîi se sprijină pe studiul și pe critica unor documente provenite de la numeroși observatori, care pot fi deci confruntate și verificate, pe cînd a doua s-ar reduce prin definiție la observațiile unuia singur.

La această critică se poate răspunde că mijlocul cel mai bun de a permite etnografiei să depășească acest obstacol este de a spori numărul etnografilor. Nu se va ajunge, desigur, la aceasta descurajînd vocațiile prin obiecții prejudiciale. Argumentul este dealtfel perimat, datorită dezvoltării înseși a etnografiei ; există astăzi prea puține popoare care să nu fi fost studiate de numeroși anchetatori și a căror observare, efectuată din puncte de vedere diferite, să nu se fi desfășurat timp de cîteva zeci de ani, uneori chiar de cîteva secole. Ce altceva mai mult face istoricul cînd studiază documentele decît să se înconjure de mărturiile etnografilor amatori, adeseori tot atît de străini de cultura pe care o descriu ca și anchetatorul modern al polinezienilor sau al pigmeilor ? Un istoric al Europei vechi ar fi oare mai puțin avansat dacă Herodot, Diodor, Plutarh, Saxo Grammaticus și Nestor ar fi fost etnografi profesioniști, informați asupra problemelor, deprinși cu dificultățile anchetei, cu experiență în domeniul observației obiective ? În loc să fie neîncrezător în etnografi, istoricul grijuliu de vii-

torul ştiinţei sale ar trebui, dimpotrivă, să facă apel la ei din proprie iniţiativă.

Dar pretinsul paralelism metodologic între etnografie şi istorie, invocat pentru a le opune una alteia, este iluzoriu. Etnograful este cineva care culege fapte şi care le prezintă (dacă e un bun etnograf) conform unor cerinţe care sînt aceleaşi ca ale istoricului. Este rolul istoricului de a folosi aceste lucrări atunci cînd observaţiile eşalonate pe o perioadă de timp suficientă îi permit aceasta şi este rolul etnologului atunci cînd observaţii de acelaşi tip, referitoare la un număr suficient de regiuni diferite, îi dau această posibilitate. În toate cazurile, etnograful elaborează documentele care pot servi istoricului. Iar dacă documentele există şi dacă etnograful se hotărăşte să integreze substanţa acestora în studiul său, nu e oare cazul ca istoricul să-l invidieze — natural, cu condiţia ca etnograful să aibă o bună metodă istorică — pentru privilegiul de a face istoria unei societăţi despre care el dispune de o experienţă trăită?

Aşadar, discuţia se reduce la raporturile dintre istorie şi etnologie în sens strict. Ne propunem să arătăm că deosebirea fundamentală dintre ele nu este nici obiectul, nici scopul, nici metoda, dar că — avînd acelaşi obiect, care este viaţa socială, acelaşi scop, care este o mai bună înţelegere a omului, precum şi o metodă în care numai dozajul procedeelor de cercetare variază — ele se deosebesc mai ales prin alegerea perspectivelor complementare: istoria organizîndu-şi datele în raport cu expresiile conştiente, iar etnologia în raport cu condiţiile inconştiente ale vieţii sociale.



Faptul că etnologia îşi datorează originalitatea naturii inconştiente a fenomenelor colective rezulta deja, deşi într-un mod confuz încă şi

echivoc, dintr-o formulă a lui Tylor. După ce definise etnologia ca studiul „culturii sau civilizaţiei“, el o descria ca pe un ansamblu complex în care sînt rînduite „cunoştinţele, credinţele, arta, morala, dreptul, obiceiurile şi toate celelalte aptitudini sau obişnuinţe dobîndite de om ca membru al societăţii“ [1]. Se ştie însă că la cele mai multe dintre popoarele primitive este foarte greu să obţii o justificare morală sau o explicaţie raţională a unui obicei sau a unei instituţii : indigenul interogat se mulţumeşte să răspundă că lucrurile au fost întotdeauna aşa, că aceasta a fost porunca zeilor sau învăţătura strămoşilor. Chiar atunci cînd se întîlnesc interpretări, ele au întotdeauna caracterul de raţionalizări sau de elaborări secundare : nu există nici o îndoială că raţiunile inconştiente pentru care se practică un obicei sau se împărtăşeşte o credinţă sînt foarte îndepărtate de cele invocate pentru a o justifica. Chiar în societatea noastră, comportarea la masă, uzanţele sociale, regulile vestimentare şi multe din atitudinile noastre morale, politice şi religioase sînt respectate scrupulos de fiecare, fără ca originea şi funcţia lor reală să fi făcut obiectul unui examen judicios. Acţionăm şi gîndim din obişnuinţă, iar rezistenţa uimitoare opusă unor derogări, chiar minime, provine mai mult din inerţie decît dintr-o voinţă conştientă de a menţine obiceiuri a căror raţiune ar părea înţeleasă. Este cert că dezvoltarea gîndirii moderne a favorizat critica moravurilor. Acest fenomen nu constituie însă o categorie străină studiului etnologic, ci este mai curînd rezultatul acestuia, dacă e adevărat că originea lui principală se află în formidabila conştientizare etnografică pe care a suscitat-o în gîndirea occidentală descoperirea Lumii Noi. Şi chiar astăzi elaborările secundare, abia formulate, tind să

[1] E. B. Tylor, *Primitive Culture, loc. cit.*, vol. I, p. 1.

reia aceeași expresie inconștientă. Cu o rapiditate surprinzătoare, care arată clar că avem a face cu o însușire intrinsecă a anumitor moduri de a gîndi și de a acționa, gîndirea colectivă asimilează interpretările care păreau cele mai îndrăznețe : prioritatea dreptului matern, animismul sau — mai recent — psihanaliza, spre a rezolva automat probleme care, prin natura lor, par a scăpa continuu atît voinței, cît și reflecției.

Lui Boas îi revine meritul de a fi definit cu o admirabilă luciditate natura inconștientă a fenomenelor culturale în pagini în care, asimilîndu-le din acest punct de vedere limbajului, el anticipase dezvoltarea ulterioară a gîndirii lingvistice și viitorul etnologiei, ale cărei promisiuni începem abia să le întrezărim. După ce a arătat că structura limbii rămîne necunoscută pînă la apariția unei gramatici științifice celui care vorbește și că, și atunci, ea continuă să modeleze discursul în afara conștiinței subiectului, impunînd gîndirii sale cadre conceptuale luate drept categorii obiective, el adăuga : „Deosebirea esențială dintre fenomenele lingvistice și celelalte fenomene culturale este că cele dintîi nu se ridică niciodată pînă la o conștiință clară, pe cînd celelalte, deși au aceeași origine inconștientă, se ridică adeseori pînă la nivelul gîndirii conștiente, dînd astfel naștere unor raționamente secundare și unor reinterpretări“ [1]. Dar această deosebire de grad nu disimulează profunda lor identitate și nu diminuează valoarea de exemplu a metodei lingvistice pentru cercetările etnologice. Dimpotrivă : „Marele avantaj al lingvisticii în această privință este că, în ansamblu, categoriile limbajului rămîn inconștiente ; din acest motiv, procesul formării lor poate fi urmărit fără să intervină, într-un mod înșelător și supărător, interpretările secun-

[1] F. Boas (ed.), *Handbook of American Indian Languages,* Bureau of American Ethnology, Buletin 40, 1911 (1908), partea I, p. 67.

dare, atît de frecvente în etnologie, încît pot întuneca iremediabil istoria dezvoltării ideilor"[1].

Rezultatele fonologiei moderne sînt singurele care permit să se măsoare imensa importanţă a acestor teze, formulate cu opt ani înaintea publicării *Cursului de lingvistică generală* de către Ferdinand de Saussure, care îi pregătea apariţia. Etnologia însă nu le-a pus deocamdată în aplicare. Căci Boas, care avea să le folosească din plin pentru a funda lingvistica americană şi căruia aceste teze urmau să-i permită să respingă unele concepţii teoretice pînă atunci necontestate[2], a dat dovadă în domeniul etnologiei de o timiditate care şi acum îi frînează pe urmaşii săi.

Într-adevăr, analiza etnografică a lui Boas, incomparabil mai onestă, mai solidă şi mai metodică decît a lui Malinowski, rămîne încă, la fel ca aceasta, la nivelul gîndirii conştiente a indivizilor. Fără îndoială, Boas îşi interzice să reţină raţionalizările secundare şi reinterpretările, care continuă să-şi exercite influenţa asupra lui Malinowski în aşa măsură, încît el abia dacă izbuteşte să le elimine pe acelea ale indigenilor cu condiţia de a le substitui pe ale sale proprii. Boas însă continuă să utilizeze categoriile gîndirii individuale ; cu scrupulozitatea sa ştiinţifică, el reuşeşte doar a o descărna şi a o despuia de rezonanţele ei omeneşti. El restrînge extinderea categoriilor pe care le compară, dar nu le constituie pe un plan nou, şi, cînd efortul de fragmentare i se pare imposibil, îşi interzice să le compare. Şi, totuşi, ceea ce legitimează comparaţia lingvistică e mai mult şi este alt-

---

[1] *Op. cit.*, p. 70—71.

[2] Într-o epocă în care lingvistica indo-europeană crede încă ferm în teoria unei „limbi-mamă", Boas demonstrează că unele trăsături comune cîtorva limbi americane pot tot aşa de bine rezulta din formarea secundară a unor arii de afinităţi, ca şi dintr-o origine comună. A trebuit să apară Trubetzkoy pentru ca aceeaşi ipoteză să fie aplicată faptelor indo-europene.

ceva decît un decupaj : este o analiză reală. Din cuvinte lingvistul extrage realitatea practică a fonemului, iar din acesta realitatea logică a elementelor diferenţiale[1]. Apoi, după ce a recunoscut în cîteva limbi prezenţa aceloraşi foneme sau folosirea aceloraşi perechi de opoziţii, el nu compară între ele fiinţe individual distincte : acelaşi fonem, acelaşi element sînt acelea care garantează pe acest plan nou identitatea profundă a unor obiecte empiric diferite. Nu este vorba de două fenomene asemănătoare, ci de unul singur. Trecerea de la conştient la inconştient este însoţită de un progres de la special la general.

În consecinţă, în etnologie, ca şi în lingvistică, nu comparaţia este aceea care fundează generalizarea, ci contrariul. Dacă, aşa cum credem, activitatea inconştientă a spiritului constă în a impune forme unui conţinut şi dacă aceste forme sînt fundamental aceleaşi pentru toate spiritele, vechi şi moderne, primitive şi civilizate[2] — după cum arată, în mod atît de strălucit, studiul funcţiei simbolice, aşa cum se exprimă ea în limbaj —, este necesar şi suficient să se ajungă la structura inconştientă, subiacentă fiecărei instituţii sau fiecărui obicei, spre a obţine un principiu de interpretare valid pentru alte instituţii şi alte obiceiuri, cu condiţia, fireşte, de a împinge analiza destul de departe.



Cum să parvenim la această structură inconştientă ? Aici metoda istorică şi metoda etnologică se întîlnesc. Este inutil să invocăm cu

---

[1] R. Jakobson, *Observations sur le classement phonologique des consonnes,* în : *Proceedings of the Third International Congress of Phonetic Sciences,* Gand, 1938.

[2] Cf. articolul nostru *L'efficacité symbolique,* „Revue de l'histoire des religions“, nr. 385, I, 1949 (cap. X al volumului de faţă).

această ocazie problema structurilor diacronice, pentru care cunoştinţele istorice sînt, evident, indispensabile. Anumite dezvoltări ale vieţii sociale comportă, fără îndoială, o structură diacronică ; exemplul fonologiei însă îi învaţă pe etnologi că acest studiu este mai complex şi pune alte probleme decît acela al structurilor sincronice [1], pe care ei încep abia să le abordeze. Cu toate acestea, chiar analiza structurilor sincronice implică un apel permanent la istorie. Descriind instituţii care se transformă, istoria e singura care permite degajarea structurii subiacente formulărilor multiple şi care rămîne permanentă de-a lungul unei succesiuni de evenimente. Să reluăm problema organizării dualiste evocată mai sus ; dacă nu vrem să ne hotărîm a vedea în ea un stadiu universal al dezvoltării societăţii, nici un sistem inventat într-un singur loc şi un singur moment, şi dacă, în acelaşi timp, simţim prea bine ceea ce toate instituţiile dualiste au în comun pentru a ne resemna să le considerăm ca produse eteroclite ale unor istorii unice şi incomparabile, rămîne să analizăm fiecare societate dualistă spre a regăsi în spatele haosului de reguli şi de obiceiuri o schemă unică, care e prezentă şi acţionează în contexte locale şi temporale diferite. Această schemă n-ar putea corespunde nici unui model particular de instituţie, nici unei grupări arbitrare de caractere comune mai multor forme. Ea se reduce la anumite relaţii de corelaţie şi de opoziţie, inconştiente desigur, chiar ale popoarelor cu organizare dualistă, dar care, tocmai pentru că sînt inconştiente, trebuie să existe şi la acelea care n-au cunoscut niciodată această instituţie.

Astfel, indigenii mekeo, motu şi koita din Noua Guinee, a căror evoluţie socială a putut fi reconstituită de Seligman pe o perioadă de

[1] R. Jakobson, *Prinzipien der historischen Phonologie*, în : *Travaux du Cercle linguistique de Prague*, vol. 4.

timp destul de lungă, au o organizare de o mare complexitate, pe care numeroşi factori istorici o repun mereu în cauză. Războaie, migraţiuni, schisme religioase, presiune demografică şi certuri pe considerente de prestigiu fac să dispară clanuri şi sate sau suscită apariţia unor grupuri noi. Totuşi, aceşti parteneri, a căror identitate, număr şi repartiţie se modifică neîncetat, se regăsesc totdeauna uniţi prin relaţii cu un conţinut tot atît de variabil, dar al cărui caracter formal se menţine peste toate vicisitudinile ; cînd economică, cînd juridică şi cînd ceremonială, relaţia de *ufuapie* grupează, la nivelul clanului, al subclanului sau al satului două cîte două unităţi sociale supuse unor prestaţii reciproce. În unele sate din Assam, a căror descriere a fost raportată de Ch. von Fürer-Haimendorf, schimburile matrimoniale sînt frecvent compromise de certurile dintre băieţii şi fetele din acelaşi sat sau de antagonismele dintre sate vecine. Aceste disensiuni se traduc prin retragerea unui grup sau a altuia şi uneori prin exterminarea lui ; ciclul se restabileşte însă de fiecare dată, fie printr-o reorganizare a structurii schimbului, fie prin admiterea de noi parteneri. În sfîrşit, indienii mono şi yokut din California, care au atît sate cu organizare dualistă, cît şi sate fără această organizare, oferă posibilitatea de a se studia cum se poate realiza o schemă socială identică printr-o formă instituţională precisă şi definită sau în afara ei. În toate aceste cazuri există ceva care se păstrează şi care, datorită observaţiei istorice, se degajează progresiv, lăsînd să treacă printr-un fel de filtrare ceea ce s-ar putea numi conţinutul lexicografic al instituţiilor şi al obiceiurilor, pentru a nu reţine decît elementele structurale. În cazul organizării dualiste, aceste elemente par să fie trei : exigenţa regulii ; noţiunea de reciprocitate, considerată ca o formă care permite integrarea imediată a opoziţiei

dintre „eu“ și „altul“ ; caracterul sintetic al darului. Acești factori se regăsesc în toate societățile considerate și explică totodată unele practici și obiceiuri mai puțin diferențiate, dar din care se vede că, chiar la popoare fără organizare dualistă, ele corespund aceleiași funcțiuni ca și aceasta [1].

Astfel, etnologia nu poate rămîne indiferentă față de procesele istorice și față de expresiile cele mai conștiente ale fenomenelor sociale. Dar, dacă le acordă aceeași atenție pasionată ca și istoricul, ea o face pentru a parveni, printr-un fel de mers regresiv, la eliminarea a tot ceea ce datorează ele evenimentului și reflecției. Scopul ei este de a realiza, dincolo de imaginea conștientă și întotdeauna diferită pe care și-o formează oamenii despre devenirea lor, un inventar al posibilităților inconștiente, care nu există în număr nelimitat, și al căror repertoriu și raporturi de compatibilitate sau incompatibilitate pe care fiecare le întreține cu toate celelalte oferă o arhitectură logică unor dezvoltări istorice imprevizibile, dar niciodată arbitrare. În acest sens, celebra formulă a lui Marx : „Oamenii își făuresc propria lor istorie, dar ei nu sînt conștienți de acest lucru“ *, justifică în prima sa parte istoria și în a doua etnologia. În același timp, ea arată că ambele demersuri sînt indisociabile.



Dacă etnologul își consacră analiza în principal elementelor inconștiente ale vieții sociale, ar fi absurd să presupunem că istoricul le ignorează. Fără îndoială că acesta pretinde îna-

---

[1] C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949, cap. VI și VII.

* Vezi K. Marx și F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, ed. 3, București, Editura politică, 1967, p. 477. — *Nota trad.*

inte de toate să explice fenomenele sociale în funcţie de evenimentele în care se incarnează ele şi de modul în care indivizii le-au gîndit şi trăit. Dar, în mersul său progresiv pentru a sesiza şi a explica ceea ce le-a apărut oamenilor ca o consecinţă a reprezentărilor şi a actelor lor (sau a reprezentărilor şi a actelor unora dintre ei), istoricul ştie bine şi din ce în ce mai bine că trebuie să cheme în ajutor întregul aparat al elaborărilor inconştiente. Nu mai trăim în vremea unei istorii politice care se mulţumea să înşire cronologic dinastiile şi războaiele pe firul raţionalizărilor secundare şi al reinterpretărilor. Istoria economică este în mare măsură istoria operaţiilor inconştiente. Orice carte bună de istorie — şi vom cita una mare — este impregnată de etnologie. În cartea sa *Problème de l'incroyance au XVI^e^ siècle*, Lucien Febvre face apel în permanenţă la atitudini psihologice şi la structuri logice pe care studiul unor documente, cum sînt textele indigene, permite doar să le atingă indirect, pentru că ele au scăpat întotdeauna conştiinţei acelora care vorbeau şi scriau : din cauza absenţei nomenclaturii şi a etaloanelor, a reprezentării vagi a timpului, a caracterelor comune mai multor tehnici etc. [1]. Toate aceste indicaţii sînt etnologice în aceeaşi măsură ca şi istorice, căci ele transcend din mărturii dintre care nici una nu se situează, şi pe bună dreptate, pe acest plan.

Ar fi deci inexact să spunem că pe drumul cunoaşterii omului, care se întinde de la studiul conţinuturilor conştiente pînă la cel al formelor inconştiente, istoricul şi etnologul merg în direcţii inverse : ei merg amîndoi în acelaşi sens. Faptul că deplasarea pe care o efectuează de comun acord le apare fiecăruia sub modalităţi diferite — trecere de la explicit la implicit pentru istoric, de la particular la universal pentru etnolog — nu schimbă cu nimic iden-

[1] L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle*, ed. 2, Paris, 1946.

titatea demersului fundamental. Dar, pe un drum al cărui traseu ei îl parcurg în același sens, numai orientarea lor diferă : etnologul merge înainte, căutînd să atingă întotdeauna, prin elemente conştiente pe care nu le ignoră niciodată, cît mai mult din inconştientul către care se îndreaptă ; pe cînd istoricul înaintează, ca să spunem aşa, de-a îndărătelea, avînd privirea aţintită asupra activităţilor concrete şi particulare, de la care nu se îndepărtează decît pentru a le considera într-o perspectivă mai bogată şi mai completă. Ca un adevărat Ianus cu două feţe, solidaritatea celor două discipline este aceea care permite, în orice caz, a păstra în faţa ochilor totalitatea traseului.

O observaţie finală va preciza raţionamentul nostru. Tradiţional, istoria şi etnologia se deosebesc prin absenţa sau prezenţa documentelor scrise în societăţile care constituie obiectul studiului lor. Deosebirea nu este falsă ; nu o considerăm însă esenţială, întrucît decurge din caracterele profunde pe care am încercat să le determinăm, dar pe care ea nu le explică. Fără îndoială, absenţa documentelor scrise în majoritatea societăţilor zise primitive a constrîns etnologia să dezvolte metode şi tehnici adecvate studiului acelor activităţi care, din această cauză, rămîn imperfect conştiente la toate nivelurile la care ele se exprimă. Aceată limitare însă, pe lîngă faptul că poate fi adeseori depăşită prin tradiţia orală atît de bogată la unele popoare din Africa şi Oceania, nu poate fi considerată ca o barieră rigidă. Etnologia se interesează de populaţii care cunosc scrierea : Mexicul antic, lumea arabă, Extremul Orient. S-a putut de asemenea face istoria unor popoare care n-au cunoscut-o niciodată, ca, de exemplu, zuluşii. Este vorba şi aici de o diferenţă de orientare, nu de obiect, şi de două feluri de a organiza date mai puţin eterogene decît par. Etnologul se interesează mai ales de ceea ce

nu este scris, nu atît pentru că popoarele pe care le studiază sînt incapabile de a scrie, cît fiindcă ceea ce îl interesează este diferit de tot ceea ce oamenii se gîndesc de obicei să fixeze pe piatră sau pe hîrtie.

Pînă acum, o repartiţie a sarcinilor, justificată de tradiţii vechi şi de necesităţile de moment, a contribuit la confundarea aspectelor teoretic şi practic ale deosebirii dintre ele, deci la separarea mai mult decît e cazul a etnologiei de istorie. Numai atunci cînd ele vor aborda în deplin acord studiul societăţilor contemporane, se vor putea aprecia pe deplin rezultatele colaborării lor şi se va cîştiga convingerea că aici, ca şi în alte domenii, ele nu pot realiza nimic una fără alta.

LIMBAJ ŞI ÎNRUDIRE

CAPITOLUL II

ANALIZA STRUCTURALĂ ÎN LINGVISTICĂ ŞI ÎN ANTROPOLOGIE[1]

În ansamblul ştiinţelor sociale cărora le aparţine în mod indiscutabil, lingvistica ocupă totuşi un loc excepţional: ea nu este o ştiinţă socială ca celelalte, ci aceea care de departe a realizat cele mai mari progrese, singura, fără îndoială, care poate revendica numele de ştiinţă şi care a izbutit să formuleze o metodă pozitivă şi totodată să cunoască natura faptelor supuse analizei sale. Această situaţie privilegiată atrage după sine unele servituţi: lingvistul va vedea adesea cercetători din domeniul unor discipline învecinate, dar diferite, inspirîndu-se din exemplul său şi încercînd să urmeze aceeaşi cale. *Noblesse oblige*: o revistă de lingvistică cum este „Word" nu se poate limita la ilustrarea unor teze şi a unor puncte de vedere strict lingvistice. Ea este obligată să-i accepte şi pe psihologii, sociologii şi etnografii doritori să afle de la lingvistica modernă calea care duce la cunoaşterea pozitivă a faptelor sociale. Încă în urmă cu douăzeci de ani, Marcel Mauss scria: „Sociologia ar fi, desigur, mult mai avansată dacă ar fi procedat peste tot imitîndu-i pe

[1] Publicat sub acest titlu în „Word, Journal of the Linguistic Circle of New York", vol. I, nr. 2, august 1945, p. 1—21.

lingviști..."[1] Strînsa analogie de metodă care există între cele două discipline le impune colaborarea ca pe o datorie specială.

După Schrader[2], nu mai este necesar să demonstrăm ce asistență poate acorda lingvistica sociologului în studiul problemelor de înrudire. Lingviștii și filologii (Schrader, Rose)[3] sînt aceia care au arătat improbabilitatea ipotezei, de care se cramponau încă în aceeași epocă atîția sociologi, privind rămășițele matriliniare în familia antică. Lingvistul aduce sociologului etimologii care permit stabilirea între anumiți termeni de înrudire a unor legături care nu erau imediat perceptibile. Invers, sociologul poate face cunoscute lingvistului obiceiuri, reguli pozitive și prohibiții care permit înțelegerea persistenței anumitor trăsături ale limbajului sau a instabilității unor termeni sau a unor grupuri de termeni. În cursul unei recente ședințe a Cercului lingvistic din New York, Julien Bonfante a ilustrat acest punct de vedere, reamintind etimologia numelui de unchi în unele limbi romanice: grecescul θετος dă în italiană, spaniolă și portugheză *zio* și *tio*, adăugînd că în unele regiuni ale Italiei unchi se numește *barba*. „Barba", „divinul" unchi, cîte sugestii nu dau acești termeni sociologului! De îndată revin în memorie cercetările regretatului Hocart privind caracterul religios al relației avunculare și furtul sacrificiului de că-

---

[1] *Rapports réels et pratiques* etc..., în: *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1951.

[2] O. Schrader, *Prehistoric Antiquities of the Aryan Peoples* (trad. F. B. Jevons), Londra, 1890, cap. XII, partea 4.

[3] O. Schrader, *loc. cit.*; H. J. Rose, *On the Alleged Evidence for Mother-Right in Early Greece*, „Folklore", 22 (1911). Vezi în această problemă lucrările cele mai recente ale lui G. Thomson, favorabile ipotezei rămășițelor matriliniare.

tre rudele de partea maternă [1]. Oricare ar fi interpretarea ce s-ar da faptelor culese de Hocart (propria sa interpretare nu este, desigur, complet satisfăcătoare), e neîndoios că lingvistul colaborează la rezolvarea problemei, descoperind în vocabularul contemporan persistența tenace a unor relații dispărute. În același timp, sociologul explică lingvistului rațiunea etimologiei sale și îi confirmă validitatea. Mai recent, abordînd ca lingvist sistemele de înrudire din Asia de sud, Paul K. Benedict a putut aduce o importantă contribuție la sociologia familială din această parte a lumii [2].

Procedînd însă în acest fel, lingviștii și sociologii își urmează în mod independent căile lor respective. Ei se opresc, fără îndoială, din timp în timp pentru a-și comunica anumite rezultate ; aceste rezultate provin, totuși, din demersuri diferite și nu s-a făcut nici un efort pentru ca un grup să beneficieze de progresele tehnice și metodologice realizate de celălalt. Această atitudine era explicabilă într-o epocă în care cercetarea lingvistică se sprijinea mai ales pe analiza istorică. În raport cu cercetarea etnologică, așa cum se practica ea în aceeași perioadă, deosebirea era mai mult de grad decît de natură. Lingviștii aveau o metodă mai riguroasă, rezultatele lor erau mai bine fundamentate ; sociologii se puteau inspira din exemplul lor, „renunțînd de a lua ca bază a clasificărilor lor considerarea în spațiu a speciilor actuale" [3] ;

---

[1] A. M. Hocart, *Chieftainship and the Sister's Son in the Pacific*, „American Anthropologist", serie nouă, vol. 17 (1915) ; *The Uterin Nephew*, „Man", 23 (1923), nr. 4 ; *The Cousin in Vedic Ritual*, „Indian Antiquary", vol. 54 (1925) etc.

[2] P. K. Benedict, *Tibetan and Chinese Kinship Terms*, „Harvard Journal of Asiatic Studies", 6 (1942) ; *Studies in Thai Kinship Terminology*, „Journal of the American Oriental Society", 63 (1943).

[3] L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, vol. II, Paris, 1927, p. 562.

dar, la urma urmei, antropologia și sociologia nu așteptau de la lingvistică decît lecții ; nimic nu lăsa să se prevadă o revelație [1].

Nașterea fonologiei a răsturnat această situație. Ea nu numai că a reînnoit perspectivele lingvistice : o transformare de această amploare nu se limitează la o disciplină anume. Fonologia nu poate să nu joace, față de științele sociale, același rol înnoitor pe care l-a jucat, de exemplu, fizica nucleară pentru ansamblul științelor exacte. În ce constă această revoluție, cînd încercăm s-o considerăm în implicațiile sale cele mai generale ? Răspunsul la această întrebare ni-l va da ilustrul maestru al fonologiei, N. Trubetzkoy. Într-un articol-program [2], el reduce, în fond, metoda fonologică la patru demersuri fundamentale : în primul rînd, fonologia trece de la studiul fenomenelor lingvistice *conștiente* la cel al infrastructurii lor *inconștiente ;* ea refuză să trateze *termenii* ca entități independente, luînd, dimpotrivă, ca bază a analizei sale *relațiile* dintre termeni ; ea introduce noțiunea de *sistem :* „Fonologia actuală nu se mărginește să declare că fonemele sînt întotdeauna membri ai unui sistem, ea *arată* sisteme fonologice concrete și scoate în evidență structura lor“ [3] ; în sfîrșit, ea urmărește descoperirea unor *legi generale*, fie prin inducție, „fie deduse în mod logic, ceea ce le dă un caracter absolut“ [4].

Astfel, pentru prima oară, o știință socială reușește să formuleze relații necesare. Acesta este sensul acestei ultime fraze a lui Trubetzkoy, în timp ce regulile precedente arată cum tre-

---

[1] Între 1900 și 1920, întemeietorii lingvisticii moderne, Ferdinand de Saussure și Antoine Meillet se plasează hotărît sub patronajul sociologilor. Abia după 1920 Marcel Mauss începe, cum spun economiștii, să dea peste cap această tendință.

[2] N. Trubetzkoy, *La phonologie actuelle,* în : „Psychologie du langage“, Paris, 1933.

[3] *Op. cit.,* p. 243.

[4] *Ibid.*

buie să procedeze lingvistica pentru a parveni la acest rezultat. Nu ne revine nouă să arătăm aici că pretenţiile lui Trubetzkoy sînt justificate; marea majoritate a lingviştilor moderni pare a fi de acord asupra acestui punct. Dar, cînd un eveniment de o asemenea importanţă se produce într-una din ştiinţele umanistice, reprezentanţilor unor discipline apropiate nu numai că le este permis, dar chiar li se cere să verifice imediat consecinţele lui şi aplicarea lui posibilă la fapte de un alt ordin.

Se deschid astfel perspective noi. Nu mai este vorba doar de o colaborare ocazională, în care lingvistul şi sociologul, lucrînd fiecare în colţul lui, îşi comunică din timp în timp ceea ce fiecare descoperă şi poate să intereseze pe celălalt. În studiul problemelor de înrudire (şi fără îndoială şi în studiul altor probleme), sociologul se vede pus într-o situaţie formal asemănătoare cu aceea a lingvistului fonolog. Ca şi fonemele, termenii de înrudire sînt elemente de semnificaţie ; ca şi acelea, ele nu capătă această semnificaţie decît cu condiţia de a se integra în sisteme ; „sistemele de înrudire", ca şi „sistemele fonologice", sînt elaborate la nivelul gîndirii inconştiente ; în sfîrşit, recurenţa unor forme de înrudire, reguli de căsătorie, atitudini prescrise în acelaşi fel între anumite tipuri de rude etc. în regiuni îndepărtate ale lumii şi în societăţi profund diferite ne face să credem că, într-un caz şi în celălalt, fenomenele observabile rezultă din jocul unor legi generale, însă ascunse. Problema poate fi deci formulată în modul următor : într-o *altă ordine de realitate,* fenomenele de înrudire sînt fenomene de *acelaşi tip* ca fenomenele lingvistice. Poate oare sociologul, folosind o metodă analogă *în ceea ce priveşte forma* (dacă nu şi conţinutul) aceleia introdusă în fonologie, să determine ca ştiinţa sa să realizeze un progres analog aceluia care a avut loc în ştiinţele lingvistice ?

Ne vom simți și mai dispuși să ne angajăm în această direcție cînd vom fi făcut următoarea constatare suplimentară : studiul problemelor de înrudire se prezintă astăzi în aceiași termeni și pare să fie prins în aceleași dificultăți ca lingvistica în ajunul revoluției fonologice. Între vechea lingvistică, care își căuta principiul de explicație în primul rînd în istorie, și unele tentative ale lui Rivers există o analogie izbitoare : în ambele cazuri, studiul diacronic trebuie să fie singurul sau aproape singurul care să explice fenomenele sincronice. Comparînd fonologia și vechea lingvistică, Trubetzkoy o definește pe cea dintîi ca pe un „structuralism și un universalism sistematic“, pe care îl opune individualismului și „atomismului“ școlilor anterioare. Iar atunci cînd ia în considerare studiul diacronic, o face într-o perspectivă profund modificată. „Evoluția sistemului fonologic este dirijată la fiecare moment dat de *tendința către un scop*... Această evoluție are deci un sens, o logică internă, pe care fonologia istorică este chemată s-o scoată în evidență“ [1]. Această interpretare „individualistă“, „atomistă“, bazată exclusiv pe contingența istorică, criticată de Trubetzkoy și Jakobson, este într-adevăr aceeași ca interpretarea aplicată în general problemelor de înrudire [2]. Fiecare amănunt de terminologie, fiecare regulă specială privitoare la căsătorie sînt legate de un obicei diferit, ca o consecință sau ca un vestigiu al lui : se ajunge astfel la un abuz de discontinuitate. Nimeni nu se întreabă cum ar putea fi sistemele de înrudire, considerate în ansamblul lor sincronic, rezultatul arbitrar al întîlnirii dintre mai multe

---

[1] *Op. cit.*, p. 245 ; R. Jakobson, *Prinzipien der historischen Phonologie*, în : *Travaux du Cercle linguistique de Prague*, IV ; de asemenea, *Remarques sur l'évolution phonologique du russe* de același autor, *id.*, II.

[2] W. H. R. Rivers, *The History of Melanesian Society*, Londra, 1914, passim ; *Social Organization* (ed. W. I. Perry), Londra, 1924, cap. IV.

instituţii eterogene (dealtfel, cele mai multe, ipotetice) şi funcţiona totuşi cu oarecare regularitate şi eficacitate [1].

Totuşi, o dificultate preliminară se opune transpunerii metodei fonologice la studiile de sociologie primitivă. Analogia superficială dintre sistemele fonologice şi sistemele de înrudire este atît de mare, încît duce imediat pe o pistă falsă. Aceasta constă în asimilarea din punctul de vedere al tratării lor formale a termenilor de înrudire cu fonemele limbajului. Se ştie că, pentru a ajunge la o lege de structură, lingvistul analizează fonemele ca „elemente diferenţiale", care pot fi organizate apoi într-unul sau mai multe „cupluri de opoziţie" [2]. Sociologul ar putea fi ispitit de a disocia termenii de înrudire ai unui sistem dat, urmînd o metodă analogă. În sistemul nostru de înrudire, de exemplu, termenul *tată* are o conotaţie pozitivă în ceea ce priveşte sexul, vîrsta relativă, generaţia ; el are, dimpotrivă, o extensiune nulă şi nu poate exprima o relaţie de alianţă. Astfel, pentru fiecare sistem se va pune întrebarea care sînt relaţiile exprimate, iar pentru fiecare termen al sistemului ce conotaţie — pozitivă sau negativă — posedă el în raport cu fiecare din aceste relaţii : generaţie, extensiune, sex, vîrstă relativă, afinitate etc. La acest nivel „microsociologic" va exista speranţa de a discerne legile de structură cele mai generale, aşa cum lingvistul le descoperă pe ale sale la nivelul infrafonemic sau fizicianul la nivelul inframolecular, adică la nivelul atomului. În aceşti termeni s-ar putea interpreta interesanta încercare întreprinsă de Davis şi Warner [3].

---

[1] În acelaşi sens, S. Tax, ***Some Problems of Social Organization,*** în : ***Social Anthropology of North American Tribes*** (ed. F. Eggan), Chicago, 1937.

[2] R. Jakobson, ***Observations sur le classement phonologique des consonnes, loc. cit.***

[3] K. Davis, şi W. L. Warner, ***Structural Analysis of Kinship,*** „American Anthropologist", serie nouă, vol. 37 (1935).

Imediat însă se prezintă o triplă obiecţie. O analiză cu adevărat ştiinţifică trebuie să fie reală, simplificatoare şi explicativă. Astfel, elementele diferenţiale, care se află la capătul analizei fonologice, au o existenţă obiectivă din triplul punct de vedere : psihologic, fiziologic şi chiar fizic. Ele sînt mai puţin numeroase decît fonemele formate prin combinarea lor şi, în sfîrşit, ele permit a înţelege şi reconstrui sistemul. Din ipoteza precedentă însă nu ar rezulta nimic de acest fel. Tratarea termenilor de înrudire, aşa cum am imaginat-o mai sus, nu este analitică decît în aparenţă, fiindcă, de fapt, rezultatul este mai abstract decît principiul ; în loc de a merge către concret, ne îndepărtăm de el, iar sistemul definitiv — dacă există sistem — nu ar putea fi decît conceptual. În al doilea rînd, experienţa lui Davis şi Warner dovedeşte că sistemul obţinut prin acest procedeu este infinit mai complicat şi mai greu de interpretat decît datele experienţei [1]. În sfîrşit, ipoteza nu are nici o valoare explicativă, ea nu contribuie la înţelegerea naturii sistemului şi cu atît mai puţin permite reconstituirea genezei sale.

Care este cauza acestui eşec ? O prea literală fidelitate faţă de metoda lingvistului îi trădează în realitate spiritul. Termenii de înrudire nu au numai o existenţă sociologică, ei sînt şi elemente ale discursului. Nu trebuie uitat, în graba de a transpune asupra acestor termeni metodele lingvistului, că, fiind parte a vocabularului, ei ţin de aceste metode, nu în mod analogic,

---

[1] Astfel, la capătul analizei acestor autori, termenul „soţ" este înlocuit prin formula

$$C^{2a}/^{2}d/o\ SU^{1a\ 8}/ego$$ *(loc. cit.)*.

Semnalăm cu această ocazie două studii recente care folosesc un aparat logic mult mai rafinat şi care prezintă un mare interes în ce priveşte metoda şi rezultatele (cf. F. G. Lounsbury, *A Semantic Analysis of the Pawnee Kinship Usage,* „Language", vol. 32, nr. 1, 1956 ; W. H. Goodenough, *The Componential Analysis of Kinship, id.).*

ci direct. Or, tocmai lingvistica ne învață că analiza fonologică nu are priză directă asupra cuvintelor, ci numai asupra cuvintelor disociate prealabil în foneme. *Nu există relații necesare la nivelul vocabularului* [1]. Acest lucru este adevărat pentru toate elementele vocabularului, inclusiv termenii de înrudire. Aceasta e adevărat în lingvistică și trebuie deci *ipso facto* să fie adevărat pentru o sociologie a limbajului. O tentativă ca aceea a cărei posibilitate o discutăm acum ar consta, așadar, în extinderea metodei fonologice, uitînd însă fundamentul ei. Într-un vechi articol al său, Kroeber a prevăzut profetic această dificultate [2]. Și dacă a ajuns în acel moment la concluzia imposibilității unei analize structurale a termenilor de înrudire e fiindcă lingvistica însăși era atunci redusă la o analiză fonetică, psihologică și istorică. Științele sociale trebuie, într-adevăr, să împărtășească limitările lingvisticii, dar pot să profite și de progresele ei.

Nu trebuie neglijată nici deosebirea foarte profundă care există între tabloul fonemelor unei limbi și tabloul termenilor de înrudire ai unei societăți. În primul caz nu există îndoială în ceea ce privește funcția : toți știm la ce servește un limbaj : el servește la comunicare. Ceea ce, dimpotrivă, lingvistul a ignorat multă vreme și ceea ce numai fonologia i-a permis să descopere este mijlocul datorită căruia limbajul ajunge la acest rezultat. Funcția era evidentă ; sistemul rămînea necunoscut. În această privință, situația în care se află sociologul este inversă : de la Lewis H. Morgan știm limpede că termenii de înrudire constituie sisteme ; dimpotrivă, continuăm să ignorăm întrebuințarea

---

[1] După cum se va vedea la lectura capitolului V, astăzi aș folosi o formulă mai nuanțată.

[2] A. L. Kroeber, *Classificatory Systems of Relationship*, „Journal of the Royal Anthropological Institute", vol. 39, 1909.

ce li se va da. Necunoașterea acestei situații inițiale reduce cele mai multe dintre analizele structurale ale sistemelor de înrudire la simple tautologii. Ele demonstrează ceea ce este evident și neglijează ceea ce rămîne necunoscut.

Aceasta nu înseamnă că ar trebui să renunțăm la introducerea unei ordini și la descoperirea unei semnificații în nomenclaturile de înrudire. Trebuie însă cel puțin să recunoaștem problemele speciale pe care le pune o sociologie a vocabularului și caracterul ambiguu al relațiilor care unesc metodele acesteia cu cele ale lingvisticii. Din acest motiv ar fi preferabil să ne limităm la discutarea unui caz în care analogia este simplă. Avem, din fericire, această posibilitate.

Ceea ce numim în general „sistem de înrudire“ acoperă, de fapt, două categorii de realități foarte diferite. Există, în primul rînd, termeni prin care se exprimă diferitele tipuri de relații familiale. Dar înrudirea nu se exprimă numai într-o nomenclatură: indivizii sau clasele de indivizi care folosesc termenii se simt (sau nu se simt, după caz) legați unii față de alții de o conduită determinată: respect sau familiaritate, drept sau datorie, afecțiune sau ostilitate. Astfel, pe lîngă ceea ce noi propunem să se numească *sistemul de denumiri* (și care constituie, propriu-zis, un sistem de vocabular), există un alt sistem, tot de natură psihologică și socială, pe care îl vom desemna ca *sistem de atitudini*. Or, dacă e adevărat (după cum s-a arătat mai sus) că studiul sistemelor de denumiri ne pune într-o situație analogă aceleia în care ne aflăm în prezența unor sisteme fonologice, însă inversă, această situație devine, ca să spunem așa, „redresată“ cînd este vorba de sisteme de atitudini. Putem ghici rolul pe care îl joacă acestea din urmă și care este de a asigura coeziunea și echilibrul grupului, dar nu înțelegem conexiunile existente între

diversele atitudini și nu discernem necesitatea lor [1]. Cu alte cuvinte, la fel ca în cazul limbajului, cunoaștem funcția, dar ne lipsește sistemul.

Între *sistemul de denumiri* și *sistemul de atitudini* vedem, așadar, o deosebire profundă, și asupra acestui punct ne despărțim de A. R. Radcliffe-Brown, dacă el a crezut într-adevăr, așa cum i s-a reproșat, că cel de-al doilea nu era decît expresia ori traducerea pe plan afectiv a primului sistem [2]. În cursul ultimilor ani au fost aduse numeroase exemple de grupuri în care tabelul termenilor de înrudire nu reflectă exact pe cel al atitudinilor familiale, și invers [3]. Ne-am înșela crezînd că în orice societate sistemul de înrudire constituie principalul mediu prin care se reglementează relațiile individuale; și, chiar în societățile în care acest rol îi este rezervat, el nu-l îndeplinește întotdeauna în aceeași măsură. În plus, trebuie să facem întotdeauna distincție între două tipuri de atitudini : mai întîi atitudinile difuze, necristalizate și lipsite de caracter instituțional, despre care se poate admite că sînt pe plan psihologic reflectarea sau eflorescența terminologiei și, alături sau pe deasupra celor precedente, atitudinile stilizate, obligatorii, sancționate prin tabuuri sau privilegii și care se exprimă printr-un ceremonial fix. Aceste atitudini, departe de

[1] Face excepție remarcabila operă a lui W. Lloyd Warner, *Morphology and Functions of the Australian Murngin Type of Kinship System*, „American Anthropologist", serie nouă, vol. 32—33 (1930—1931), în care analiza sistemelor de atitudini, discutabilă în ceea ce privește fondul, inaugurează totuși o fază nouă în studiul problemelor de înrudire.

[2] A. R. Radcliffe-Brown, *Kinship Terminology in California*, „Amer, Anthrop", serie nouă, vol. 37 (1935) ; *The Study of Kinship Systems*, „Journ. of the Roy. Anthrop. Inst.", vol. 71 (1941).

[3] M. E. Opler, *Apache Data concerning the Relation of Kinship Terminology to Social Classification*, „Amer. Anthrop.", serie nouă, vol. 39 (1937) ; A. M. Halpern, *Yuma Kinship Terms*, *id.*, 44 (1942).

a reflecta în mod automat nomenclatura, se prezintă adeseori ca elaborări secundare destinate să rezolve contradicţiile şi să învingă deficienţele inerente sistemului de denumiri. Acest caracter sintetic reiese în mod deosebit de izbitor la indigenii wik monkan din Australia ; în acest grup, privilegiile de „glumă“ (obscenă) sancţionează o contradicţie între relaţiile de înrudire care unesc doi bărbaţi înainte de căsătoria lor şi relaţia teoretică presupusă între ei, pentru a explica căsătoria lor ulterioară cu două femei care nu se află între ele în relaţia corespunzătoare [1]. Între două sisteme de nomenclaturi posibile există contradicţie, iar accentul pus pe atitudini reprezintă un efort pentru a integra sau depăşi această contradicţie între termeni. Ne putem declara uşor de acord cu Radcliffe-Brown, afirmînd existenţa unor „relaţii reale de interdependenţă între terminologie şi restul sistemului“ [2] ; o parte, cel puţin, dintre criticii săi au greşit atunci cînd, din absenţa unui paralelism riguros între atitudini şi nomenclatură, au ajuns la concluzia autonomiei reciproce a celor două categorii. Această relaţie de interdependenţă nu este însă o corespondenţă termen cu termen. Sistemul de atitudini constituie mai curînd o integrare dinamică a sistemului de denumiri.

Chiar în ipoteza, la care aderăm fără rezervă, a unei relaţii funcţionale între cele două sisteme, avem aşadar dreptul, din raţiuni de metodă, să tratăm problemele aferente unui sistem sau celuilalt ca probleme separate. E ceea ce

---

[1] D. F. Thomson, *The Joking-Relationship and Organized Obscenity in North Queensland*, „Amer. Anthrop.“, serie nouă, vol. 37 (1935).

[2] *The Study of Kinship Systems*, *op. cit.*, p. 8. Apreciem această ultimă formulă a lui Radcliffe-Brown cu mult mai satisfăcătoare decît afirmaţia sa din 1935 că atitudinile prezintă „un foarte înalt grad de corelaţie cu clasificarea terminologică“ („Amer. Anthrop.“, serie nouă, 1935, p. 35).

ne propunem să facem aici pentru o problemă considerată pe drept cuvînt ca punctul de plecare al oricărei teorii a atitudinilor: aceea a unchiului dinspre mamă. Vom încerca să arătăm cum permite o transpunere formală a metodei urmate de fonolog lămurirea acestei probleme dintr-un unghi nou. Dacă sociologii i-au acordat o atenţie specială, au făcut-o, de fapt, numai fiindcă relaţia dintre unchiul matern şi nepot părea să facă obiectul unei importante dezvoltări într-un mare număr de societăţi primitive. Nu este însă suficient să se constate această frecvenţă; trebuie să i se descopere cauza.

Să reamintim succint principalele etape ale dezvoltării acestei probleme. În tot cursul secolului al XIX-lea şi pînă la Sydney Hartland [1], importanţa unchiului matern a fost interpretată de preferinţă ca o supravieţuire a unui regim matriliniar. Aceasta era o pură ipoteză şi, faţă de exemplele europene, posibilitatea ei era cu totul dubioasă. Pe de altă parte, încercarea lui Rivers [2] de a explica importanţa unchiului matern în India de sud ca o rămăşiţă a căsătoriei între veri prin alianţă ajungea la un rezultat cu totul descurajant: autorul însuşi a trebuit să recunoască că această interpretare nu putea explica toate aspectele problemei şi s-a resemnat cu ipoteza că pentru a înţelege existenţa *unei singure* instituţii trebuiau invocate *mai multe* obiceiuri eterogene astăzi dispărute (căsătoria între veri nefiind decît unul dintre ele). Atomismul şi mecanicismul triumfau [3]. De fapt, abia cu articolul capital al lui

---

[1] S. Hartland, *Matrilineal Kinship and the Question of its Priority,* „Mem. of the Amer. Anthrop. Assoc.“, 4 (1917).

[2] W. H. R. Rivers, *The Marriage of Cousins in India,* „Journ. of the Royal Asiatic Society“, iulie 1907.

[3] *Op. cit*, p. 624.

Lowie asupra complexului matriliniar[1] se deschide ceea ce ar fi preferabil să se numească „faza modernă“ a avunculatului. Lowie arată că corelația invocată sau postulată între predominarea unchiului matern și un regim matriliniar nu rezistă analizei ; de fapt, avunculatul poate fi întîlnit asociat cu regimuri patriliniare, precum și cu regimuri matriliniare. Rolul unchiului matern nu este explicat ca o consecință sau o rămășiță a unui regim de drept matern, ci este numai aplicarea particulară „a unei tendințe foarte generale de a asocia relații sociale definite cu forme definite de înrudire, fără vreo legătură cu partea maternă ori paternă“. Acest principiu, introdus pentru prima oară de Lowie în 1919, după care ar exista o tendință generală de *a califica atitudinile*, constituie singura bază pozitivă a unei teorii a sistemelor de înrudire. În același timp însă, Lowie lăsa fără răspuns anumite chestiuni : ce se înțelege de fapt prin avunculat ? Nu se confundă oare sub un termen unic obiceiuri și atitudini diferite ? Și, dacă este adevărat că există o tendință de a califica toate atitudinile, de ce numai anumite atitudini sînt asociate cu relația avunculară și nu orice atitudini posibile în funcție de grupurile considerate ?

Să deschidem aici o paranteză pentru a sublinia analogia izbitoare ce se manifestă între evoluția problemei noastre și anumite etape ale reflecției lingvistice : diversitatea atitudinilor posibile în domeniul relațiilor interindividuale este practic nelimitată ; la fel stau lucrurile privind diversitatea sunetelor pe care aparatul vocal le poate articula și le produce efectiv în primele luni ale vieții omenești. Totuși, nici o limbă nu reține decît un număr foarte mic dintre toate sunetele posibile și în această privință

---

[1] R. H. Lowie, *The Matrilineal Complex*, „Univ. of California Publ. in Amer. Archaeol. and Ethnol.“, 16 (1919), nr. 2.

lingvistica își pune două întrebări : de ce au fost selecționate anumite sunete ? Ce relații există între unul sau mai multe sunete alese și toate celelalte sunete ? [1] Schița istoriei problemei unchiului matern făcută de noi se află tocmai în același stadiu : ca și limba, grupul social găsește la dispoziția sa un foarte bogat material psihofiziologic ; de asemenea, ca și limba, grupul social nu reține din acest material decît anumite elemente, dintre care unele cel puțin rămîn aceleași în cele mai diverse culturi, și pe care el le combină în structuri mereu diversificate. Se poate pune deci întrebarea care este rațiunea alegerii și care sînt legile combinărilor.

În ceea ce privește problema specifică a relației avunculare, este indicat să ne adresăm lui Radcliffe-Brown ; celebrul său articol cu privire la unchiul matern în Africa de sud [2] este prima încercare de a atinge și a analiza modalitățile a ceea ce am putea numi „principiul general al calificării atitudinilor". Este de ajuns să amintim aici succint tezele fundamentale ale acestui studiu, devenit astăzi clasic.

După Radcliffe-Brown, termenul de avunculat se aplică la două sisteme de atitudini antitetice : într-unul din cazuri, unchiul matern reprezintă autoritatea familială ; el este temut, ascultat și posedă drepturi asupra nepotului său ; în celălalt caz, nepotul este acela care exercită față de unchiul său privilegii de familiaritate și îl poate trata mai mult sau mai puțin ca victimă. În al doilea rînd, între atitudinea față de unchiul matern și atitudinea în raport cu tatăl există o corelație. În ambele cazuri găsim aceleași două sisteme de atitudini, însă inversate : în grupurile în care relația dintre tată și fiu este familiară, cea dintre unchiul

[1] Roman Jakobson, *Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze,* Uppsala, 1941.

[2] A. R. Radcliffe-Brown, *The Mother's Brother in South Africa,* „South African Journal of Science", vol. 21 (1924).

matern și nepot este riguroasă, iar acolo unde tatăl apare ca depozitarul auster al autorității familiale, unchiul este cel tratat liberal. Cele două grupuri de atitudini formează deci, cum ar spune fonologul, două cupluri de opoziții. Radcliffe-Brown încheia propunînd o interpretare a fenomenului : filiația este cea care, în ultimă analiză, determină sensul acestor opoziții. În regimul patriliniar, unde tatăl și rudele tatălui reprezintă autoritatea tradițională, unchiul matern este considerat ca o „mamă masculină", fiind tratat în general în același fel și uneori avînd același nume ca mama. În regimul matriliniar, situația este inversată : acolo unchiul matern incarnează autoritatea, iar relațiile de tandrețe și de familiaritate se fixează asupra tatălui și descendenților săi.

Ar fi greu să exagerăm importanța acestei contribuții a lui Radcliffe-Brown. După necruțătoarea critică a metafizicii evoluționiste, atît de magistral condusă de Lowie, avem aici un efort de sinteză, reluat pe o bază pozitivă. A spune că acest efort nu și-a atins dintr-o dată scopul nu înseamnă, desigur, a atenua omagiul ce i se cuvine marelui sociolog englez. Să recunoaștem deci că articolul lui Radcliffe-Brown lasă și el deschise probleme redutabile : în primul rînd, avunculatul nu este prezent în toate sistemele matriliniare și patriliniare, dar poate fi găsit uneori în sisteme care nu sînt nici unul, nici celălalt[1]. Apoi relația avunculară nu este o relație cu doi, ci cu patru termeni : ea presupune un frate, o soră, un cumnat și un nepot. O interpretare ca aceea a lui Radcliffe-Brown izolează în mod arbitrar anumite elemente ale unei structuri globale și care trebuie tratată ca

[1] Astfel, indigenii mundugomor din Noua Guinee, unde relația dintre unchiul matern și nepot este permanent familiară, pe cînd filiația este alternativ patriliniară și matriliniară (cf. Margaret Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New York, 1935, p. 176—185).

atare. Cîteva exemple simple vor pune în evidență această dublă dificultate.

Organizarea socială a indigenilor din insulele Trobriand, în Melanezia, se caracterizează prin filiația matriliniară, relații libere și familiare între tată și fiu și un antagonism accentuat între unchiul matern și nepot[1]. Dimpotrivă, la cerchezii din Caucaz, care sînt patriliniari, găsim ostilitate între tată și fiu, pe cînd unchiul matern își ajută nepotul, iar cînd acesta se căsătorește îi dăruiește un cal[2]. Pînă aici ne aflăm în limitele schemei lui Radcliffe-Brown. Dar să examinăm alte relații familiale în cauză: Malinowski a arătat că în insulele Trobriand soțul și soția trăiesc într-o atmosferă de tandră intimitate și că relațiile dintre ei prezintă un caracter de reciprocitate. Dimpotrivă, relațiile dintre frate și soră sînt dominate de un tabu de o extremă rigoare. Care este situația în Caucaz? Relația dintre frate și soră este o relație tandră în așa măsură, încît la cerchezii pschav o fată unică „adoptă" un frate care va juca față de ea rolul obișnuit al fratelui, de cast tovarăș de pat[3]. Între soți însă, situația este cu totul diferită: un cerchez nu îndrăznește să apară în public cu soția sa și n-o vizitează decît pe ascuns. După Malinowski, nu există insultă mai gravă la indigenii Trobriand decît a spune unui bărbat că seamănă cu sora lui; Caucazul, prin interdicția de a cere unui bărbat informații despre sănătatea soției sale, oferă un echivalent al acestei prohibiții.

Nu este, așadar, suficient atunci cînd se examinează societăți de tipul „cerchez" sau de tipul „Trobriand" de a studia corelația atitudinilor: *tată/fiu* și *unchi/fiu al surorii*. Această corela-

---

[1] B. Malinowski, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, 2 vol., Londra, 1929.

[2] Dubois de Monpereux (1839), citat după M. Kovalevski, *La famille matriarcale au Caucase*, „L'anthropologie", vol. 4 (1893).

[3] *Ibid.*

ție nu este decît un aspect dintr-un sistem global în care sînt prezente și legate organic patru tipuri de relații, și anume *frate/soră, soț/soție, tată/fiu, unchi matern/fiu al suroii.* Cele două grupuri care ne-au servit drept exemplu reprezintă, atît unul, cît şi celălalt, aplicaţii ale unei legi care poate fi formulată în modul următor : în cele două grupuri, relaţia dintre unchiul matern și nepot este față de relația dintre frate şi soră aşa cum este relaţia dintre tată şi fiu faţă de relaţia dintre soţ şi soţie. De aceea, atunci cînd un cuplu de relații este cunoscut, e întotdeauna posibil de a-l deduce pe celălalt.

Să examinăm acum alte cazuri. La indigenii tonga din Polinezia, filiația este patriliniară, ca și la cerchezi. Relațiile dintre soț și soție par a fi publice și armonioase : certurile domestice sînt rare și, chiar dacă femeia are adeseori un statut superior aceluia al soțului său, ea „nu are nici cea mai mică intenție de rebeliune față de el... și se supune de bunăvoie autorității lui în toate problemele domestice". Tot astfel, cea mai mare libertate domnește între unchiul matern și nepot : acesta din urmă este *fahu*, deasupra legii, față de unchiul său, cu care îi sînt permise toate familiaritățile. Acestor raporturi libere li se opun acelea dintre un fiu și tatăl său. Acesta este *tapu* și îi este interzis fiului să-i pipăie capul sau părul, să-l atingă în timp ce mănîncă, să doarmă în patul sau pe perna lui, să împartă cu el băutura sau hrana, să se joace cu obiectele care îi aparțin. Cea mai puternică însă dintre toate *tapu* (interdicţii) este totuși aceea care prevalează între frate și soră, cărora nu le este permis nici măcar să se afle sub același acoperiș [1].

Indigenii din jurul lacului Kutubu din Noua Guinee, deși sînt și ei patriliniari și patrilocali,

---

[1] E. W. G i f f o r d, *Tonga Society*, „B. P. Bishop Museum Bulletin", Honolulu, nr. 61, 1929, p. 16—22.

oferă exemplul unei structuri inverse față de cea precedentă : „N-am văzut niciodată o asociere atît de intimă între tată și fiu“, scrie despre ei F. E. Williams. Relațiile dintre soț și soție sînt caracterizate printr-un statut foarte coborît acordat sexului feminin, și anume prin „separația categorică dintre centrele de interes masculin și feminin“. Femeile, spune Williams, „trebuie să muncească din greu pentru stăpînul lor... Uneori ele protestează și capătă o chelfăneală“. Împotriva soțului, femeia beneficiază întotdeauna de protecția fratelui său și la el își caută refugiu. În ceea ce privește raporturile dintre nepot și unchiul matern, „ele sînt cel mai bine exprimate prin termenul de «respect»... cu o nuanță de teamă“, căci unchiul matern are puterea (ca la indigenii kipsigi din Africa) să-și blesteme nepotul și să-l lovească cu o boală grea [1].

Această din urmă structură, preluată de la o societate patriliniară, este totuși de același tip cu cea a indigenilor siuai din Bougainville, care au filiația matriliniară. Între frate și soră există „raporturi amicale și generozitate reciprocă“. Între tată și fiu „nimic nu indică un raport de ostilitate, de autoritate rigidă sau de respect temător“. Relațiile nepotului cu unchiul său matern se situează însă „între disciplina rigidă și o interdependență recunoscută cu plăcere“. Totuși „informatorii spun că toți băieții încearcă un fel de spaimă față de unchiul lor matern și că îl ascultă mai mult decît pe tatăl lor“. Între soț și soție nu pare deloc să domnească buna înțelegere : „Puține soții tinere sînt credincioase... Tinerii soți sînt întotdeauna bă-

[1] F. E. Williams, *Natives of Lake Kutubu, Papua*, „Oceania“, vol. 11, 1940—1941, și 12, 1941—1942, p. 265—280 din vol. 11 ; *Group Sentiment and Primitive Justice*, „American Anthropologist“, vol. 43, nr. 4, partea I, 1941.

nuitori, înclinați spre accese de gelozie... Căsătoria implică tot felul de adaptări dificile“[1].

Un tablou identic, dar mai accentuat găsim la indigenii dobu, matriliniari și vecini ai celor din Trobriand, matriliniari și ei, cu o structură foarte diferită. La dobu căsniciile sînt instabile, se practică asiduu adulterul, iar bărbatul și femeia se tem întotdeauna să nu piară prin vrăjitoria celuilalt. Într-adevăr, observația lui Fortune „că este o gravă insultă de a face aluzie la puterile vrăjitorești ale unei femei, în așa fel încît bărbatul ei să poată auzi“, pare a fi o permutare a prohibițiilor trobriandeze și caucaziene citate mai sus.

La indigenii dobu, fratele mamei este considerat cel mai sever dintre toate rudele. „El își bate nepoții multă vreme încă după ce părinții lor au încetat să-i bată“ și este oprit a i se pronunța numele. Fără îndoială, relația tandră există cu „buricul“, soțul surorii mamei, adică o dublură a tatălui, mai curînd decît cu tatăl însuși. Cu toate acestea, tatăl este considerat „mai puțin sever“ decît unchiul și, în contradicție cu legea de transmisie ereditară, el caută întotdeauna să-și favorizeze fiul pe seama nepotului său uterin.

În sfîrșit, legătura dintre frate și soră este „cea mai puternică dintre toate legăturile sociale“[2].

Ce concluzii se pot trage din aceste exemple? Corelația dintre formele avunculatului și tipurile de filiație nu epuizează problema. Cu același tip de filiație, patriliniar sau matriliniar, pot coexista forme diferite de avunculat. Găsim însă întotdeauna aceeași relație fundamentală între cele patru cupluri de opoziții necesare elaborării sistemului. Acest lucru reiese

---

[1] Douglas L. Oliver, *A Solomon Island Society: Kinship and Leadership among the Siuai of Bougainville*, Cambridge, Mass., 1955, passim.

[2] Reo F. Fortune, *The Sorcerers of Dobu*, New York, 1932, p. 8, 10, 45, 62—64 etc.

mai clar din schemele de mai jos care ilustrează exemplele noastre și unde semnul + reprezintă relațiile libere și familiare, iar semnul — relațiile marcate prin ostilitate, antagonism sau rezervă (fig. 1). Această simplificare nu este însă pe de-a-ntregul legitimă, dar poate fi utilizată în mod provizoriu. Vom proceda în cele ce vor urma la unele distincții indispensabile.

Astfel sugerată, legea sincronică a corelației poate fi verificată diacronic. Dacă rezumăm evoluția relațiilor familiale în evul mediu așa cum reiese ea din expunerea lui Howard, se obține cu aproximație schema următoare : puterea fratelui asupra sorei scade, aceea a viitorului soț crește. Simultan, legătura dintre tată și fiu slăbește, aceea dintre unchiul matern și nepot se întărește [1].

Această evoluție pare să fie confirmată de documentele adunate de către L. Gautier, căci în textele „conservatoare" (Raoul de Cambrai, Geste des Loherains etc.) relația posibilă se stabilește mai curînd între tată și fiu și nu se deplasează decît progresiv spre unchiul matern și nepot [2].



Vedem, prin urmare [3], că avunculatul, pentru a fi înțeles, trebuie să fie tratat ca o rela-

---

[1] G. C. Howard, *A History of Matrimonial Institutions*, 3 vol., Chicago, 1904.

[2] Léon Gautier, *La Chevalerie*, Paris, 1890 Asupra aceluiași subiect mai poate fi consultat cu folos : F. B. Gummere, *The Sister's Son*, în : *An English Miscellany Presented to Dr. Furnivall*, Londra, 1901 ; W. O. Farnsworth, *Uncle and Nephew in the Old French Chanson de Geste*, New York, Columbia University Press, 1913.

[3] Paragrafele precedente au fost scrise în 1957 și substituite textului inițial ca răspuns la observația judicioasă a colegului meu Luc de Heusch de la Universitatea liberă din Bruxelles că unul dintre exemplele mele era materialmente inexact, observație pentru care îi aduc aici mulțumirile mele.

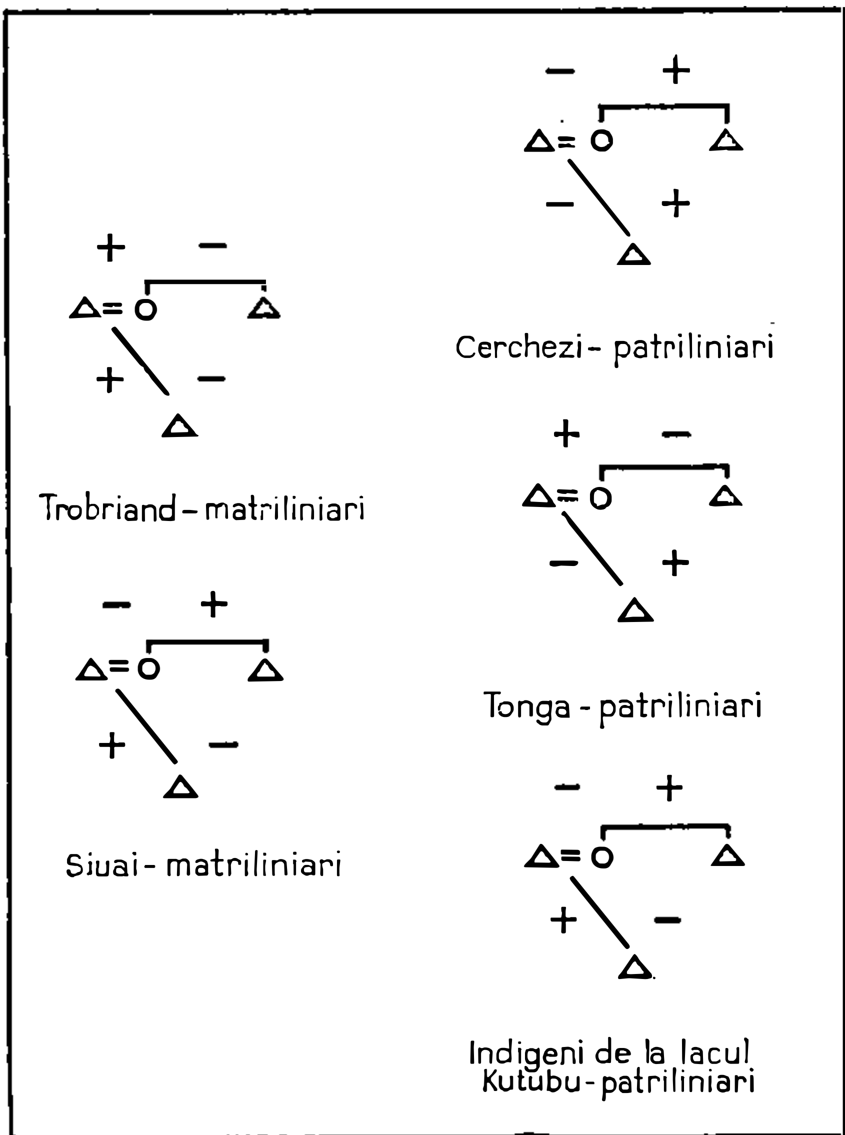


Fig. 1

ție interioară a unui sistem și că sistemul însuși este cel care trebuie să fie considerat în ansamblul său pentru a-i observa structura. Această structură se sprijină ea însăși pe patru termeni (frate, soră, tată, fiu), uniți între ei prin două cupluri de opoziții corelative și în așa fel încît în fiecare dintre cele două generații în cauză există întotdeauna o relație pozitivă și o relație negativă. Ce este acum această structură și care poate fi rațiunea ei ? Răspunsul este

următorul : această structură este structura de înrudire cea mai simplă care se poate concepe și care poate exista. Ea este, propriu-zis, *elementul de înrudire.*

În sprijinul acestei afirmații putem valorifica un argument de ordin logic : pentru ca o structură de înrudire să existe, trebuie ca în ea să fie prezente cele trei tipuri de relații familiale întotdeauna date în societatea omenească, adică o relație de consangvinitate, o relație de alianță, o relație de filiație ; cu alte cuvinte, o relație de la văr la vară, o relație de la soț la soție, o relație de la părinte la copil. Ne dăm ușor seama că structura considerată aici este cea care permite satisfacerea acestei triple exigențe după principiul celei mai mari economii. Considerațiile precedente au însă un caracter abstract, iar pentru demonstrația noastră se poate invoca o dovadă mai directă.

Caracterul primitiv și ireductibil al elementului de înrudire așa cum l-am definit rezultă într-adevăr, în mod direct, din existența universală a prohibiției incestului. Aceasta echivalează cu afirmația că în societatea umană un bărbat nu poate obține o femeie decît de la un alt bărbat, care i-o cedează sub formă de fiică sau de soră. Nu este, așadar, necesar de a explica cum își face apariția unchiul matern în structura de înrudire : el nu apare în ea, ci este dat imediat, este condiția acestei structuri. Eroarea sociologiei tradiționale, ca și a lingvisticii tradiționale, este de a fi studiat termenii, iar nu relațiile dintre termeni.

Înainte de a merge mai departe vom elimina rapid cîteva obiecții care s-ar putea naște. În primul rînd, dacă relația „cumnaților" formează axa inevitabilă în jurul căreia se construiește structura de înrudire, de ce ar interveni în structura elementară copilul născut din căsătorie ? Este de la sine înțeles că acest copil reprezentat poate fi un copil născut și tot așa de bine unul pe cale de a se naște. Acestea fiind

spuse, copilul este indispensabil pentru a atesta caracterul dinamic și teleologic al demersului inițial, care întemeiază înrudirea pe și prin alianță. Înrudirea nu este un fenomen static; ea nu există decît spre a se perpetua. Nu ne referim aici la dorința de a perpetua rasa, ci la faptul că, în cele mai multe sisteme de înrudire, dezechilibrul inițial care se produce într-o generație dată între cel care cedează o femeie și cel care o primește nu se poate stabiliza decît prin contraprestațiile care au loc în generațiile ulterioare. Chiar structura de înrudire cea mai elementară există simultan în ordinea sincronică și în ordinea diacroniei.

În al doilea rînd, nu s-ar putea oare concepe o structură simetrică la fel de simplă, dar în care sexele ar fi inversate, adică o structură care ar pune în cauză o soră, pe fratele ei, pe soția acestuia și pe fiica născută din unirea lor? Fără îndoială că da, însă această posibilitate teoretică poate fi eliminată imediat pe bază experimentală: în societatea umană, bărbații sînt cei care schimbă femeile și nu invers. Rămîne de cercetat dacă unele culturi n-au avut cumva tendința de a realiza un fel de imagine fictivă a acestei structuri simetrice. Astfel de cazuri nu ar putea fi decît rare.

Ajungem astfel la o obiecție mai gravă. S-ar putea ca, într-adevăr, să nu fi reușit decît să inversăm problema. Sociologia tradițională s-a înverșunat să explice originea avunculatului, iar noi ne-am debarasat de această cercetare, tratînd pe fratele mamei nu ca pe un element extrinsec, ci ca pe un dat imediat al structurii familiale celei mai simple. Cum se face atunci că n-am întîlnit avunculatul întotdeauna și pretutindeni? Căci, dacă avunculatul prezintă o distribuție foarte frecventă, el nu este totuși universal. Ar fi fost zadarnică evitarea explicării cazurilor unde el este prezent, pentru a eșua abia în fața absenței lui.

Constatăm mai întîi că sistemul de înrudire nu are aceeași importanță în toate culturile. Unora el le furnizează principiul activ care reglementează toate relațiile sociale sau cele mai multe dintre ele. În alte grupuri, cum este societatea noastră, această funcție este absentă sau foarte redusă ; în altele, cum sînt societățile indienilor de la Șesuri, ea nu este decît parțial îndeplinită. Sistemul de înrudire este un limbaj ; el nu este un limbaj universal și îi pot fi preferate alte mijloace de exprimare și de acțiune. Din punctul de vedere al sociologului, aceasta înseamnă că în prezența unei culturi determinate se pune întotdeauna o întrebare preliminară : este oare sistematic sistemul ? O asemenea întrebare, absurdă la prima vedere, n-ar fi în realitate absurdă decît în ceea ce privește limba ; căci limba este sistemul de semnificație prin excelență ; ea nu poate să nu semnifice, și întreaga ei rațiune de a fi stă în semnificație. Dimpotrivă, chestiunea trebuie examinată cu o rigoare crescîndă pe măsură ce ne îndepărtăm de limbă pentru a considera alte sisteme, care pretind și ele a fi semnificative, dar a căror valoare de semnificare rămîne parțială, fragmentară sau subiectivă, ca, de exemplu, organizarea socială, arta etc.

Mai mult, am interpretat avunculatul ca o trăsătură caracteristică a structurii elementare. Această structură elementară, care rezultă din relații definite între patru termeni, este, după părerea noastră, adevăratul *atom de înrudire* [1]. El nu are o existență care să poată fi concepută sau dată dincoace de exigențele fundamentale ale structurii sale și, pe de altă parte, el este unicul material de construcție al sistemelor mai complexe. Căci există sisteme mai complexe ; sau, pentru a ne exprima mai precis, orice sis-

[1] E de prisos să subliniem că atomismul pe care l-am criticat la Rivers este cel al filozofiei clasice, iar nu concepția structurală a atomului, așa cum o găsim în fizica modernă.

tem de înrudire este elaborat pornind de la această structură elementară, care se repetă sau se dezvoltă prin integrarea de noi elemente. Trebuie, prin urmare, să luăm în considerație două ipoteze : aceea în care sistemul de înrudire considerat purcede prin simpla juxtapunere de structuri elementare și în care, în consecință, relația avunculară rămîne mereu aparentă și aceea în care unitatea constructivă a sistemului este de un grad mai complex. În acest din urmă caz, relația avunculară, deși prezentă, va putea fi înglobată într-un context diferențiat. Se poate concepe, de exemplu, un sistem care ia ca punct de plecare structura elementară, adăugînd însă la dreapta unchiului matern pe soția acestuia, iar la stînga tatălui mai întîi pe sora tatălui, apoi pe soțul acesteia. S-ar putea ușor demonstra că o dezvoltare de acest ordin atrage după sine în generația următoare o dedublare paralelă : la copil trebuie în acest caz făcută distincția dintre fiu și fiică, fiecare fiind unit printr-o relație simetrică și inversă cu termenii care ocupă în structură celelalte poziții periferice (poziția preponderentă a surorii tatălui în Polinezia, *nhlampsa* sud-africană, și moștenirea soției fratelui mamei). Într-o structură de acest ordin, relația avunculară continuă să fie manifestă, dar ea nu mai este predominantă. Ea se poate estompa sau confunda cu altele, în structuri de o complexitate și mai mare. Dar, tocmai fiindcă ține de structura elementară, relația avunculară reapare cu claritate și tinde să se exacerbeze ori de cîte ori sistemul considerat prezintă un aspect critic : fie pentru că este în transformare rapidă (coasta de nord-vest a Pacificului), fie pentru că se află la punctul de contact și de conflict între culturi profund diferite (insulele Fiji, India de sud), fie, în sfîrșit, pentru că este pe cale de a suferi o criză fatală (evul mediu european).

În sfîrșit, trebuie adăugat că simbolurile, pozitiv și negativ, pe care le-am folosit în sche-

mele precedente reprezintă o simplificare excesivă, acceptabilă numai ca o fază a demonstrației. În realitate, sistemul atitudinilor elementare cuprinde cel puțin patru termeni : o atitudine de afecțiune, de tandrețe și de spontaneitate ; o atitudine care rezultă din schimbul reciproc de prestații și de contraprestații ; și, pe deasupra acestor relații bilaterale, mai cuprinde două relații unilaterale : una corespunzînd atitudinii creditorului, cealaltă aceleia a debitorului. Altfel spus : mutualitatea (=) ; reciprocitatea (±) ; dreptul (+) ; obligația (—) ; aceste patru atitudini fundamentale pot fi reprezentate în raporturile lor reciproce în modul următor :

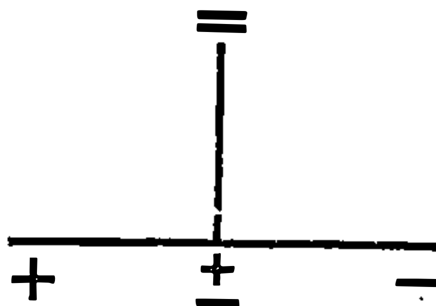


Fig. 2.

În multe sisteme, relația dintre doi indivizi se exprimă adeseori nu printr-o singură atitudine, ci prin mai multe, formînd, ca să spunem așa, un pachet (astfel, în insulele Trobriand găsim între soț și soție mutualitate *plus* reciprocitate). Aceasta constituie un motiv suplimentar pentru care structura fundamentală poate fi greu de desprins.

*
* *

Am încercat să arătăm tot ceea ce analiza precedentă datorează maeștrilor contemporani ai sociologiei societăților primitive. Trebuie totuși să subliniem că în punctul cel mai funda-

mental ea se îndepărtează de la învățătura lor. Vom cita ca exemplu pe Radcliffe-Brown :

„Unitatea de structură pe care este construită o înrudire este grupul pe care eu îl numesc o «familie elementară» și care constă dintr-un bărbat și soția lui și copilul ori copiii lor... Existența familiei elementare creează trei feluri speciale de relații sociale : aceea dintre părinte și copil, dintre copiii acelorași părinți și dintre soț și soție ca părinți ai aceluiași copil sau copii... Cele trei feluri de relații care există înăuntrul familiei elementare constituie ceea ce eu numesc primul grad. Relații de gradul al doilea sînt acelea care depind de legătura dintre două familii elementare prin intermediul unui membru comun, cum ar fi tatăl tatălui, fratele mamei, sora soției și așa mai departe. De gradul al treilea sînt acelea ca fiul fratelui tatălui sau soția fratelui mamei. Putem urmări astfel, dacă dispunem de informații genealogice, sisteme de relații de al patrulea, al cincilea sau al n-lea grad“ [1].

Ideea exprimată în acest pasaj, după care familia biologică constituie pentru orice societate punctul de plecare în vederea elaborării sistemului său de înrudire, nu este, desigur, specifică savantului englez ; nu există o altă idee în jurul căreia s-ar putea realiza o mai mare unanimitate. Și nu există, după părerea noastră, o altă idee mai periculoasă. Fără îndoială, familia biologică este prezentă și se prelungește în societatea umană. Ceea ce conferă însă înrudirii caracterul ei de fapt social nu constă în ceea ce trebuie ea să păstreze de la natură, ci în demersul esențial prin care ea se separă de aceasta. Un sistem de înrudire nu constă în legăturile obiective de filiație sau de consangvinitate dintre indivizi ; el nu există decît în con-

---

[1] A. R. Radcliffe-Brown, *op. cit.*, p. 2.

știința oamenilor, fiind un sistem arbitrar de reprezentări și nu dezvoltarea spontană a unei situații de fapt. Ceea ce nu înseamnă, desigur, ca această situație de fapt să fie automat contrazisă sau chiar pur și simplu ignorată. Radcliffe-Brown a arătat în studii astăzi clasice că pînă și sistemele cu cea mai rigidă și mai artificială aparență, cum sînt sistemele australiene cu clase matrimoniale, țin seama cu grijă de înrudirea biologică. Dar o observație atît de indiscutabilă ca a sa lasă intact faptul, după noi decisiv, că în societatea umană înrudirea nu se stabilește și nu se perpetuează decît de și prin modalități determinate de alianță. Cu alte cuvinte, relațiile tratate de Radcliffe-Brown ca „relații de primul grad" sînt funcție și depind de acelea pe care el le consideră secundare și derivate. Caracterul primordial al înrudirii umane este de a cere, ca o condiție de existență, punerea în relație a ceea ce Radcliffe-Brown numește „familii elementare". Deci ceea ce este într-adevăr „elementar" nu sînt familiile, termeni izolați, ci relația dintre acești termeni. Nici o altă interpretare nu poate explica universalitatea prohibiției incestului, al cărei corolar este relația avunculară sub aspectul ei cel mai general, cînd manifest și cînd ascuns.

Ca sisteme de simboluri, sistemele de înrudire oferă antropologului un teren privilegiat pe care eforturile sale pot întîlni aproape (insistăm asupra cuvîntului „aproape") pe acelea ale științei sociale celei mai dezvoltate, adică lingvistica. Dar condiția acestei întîlniri, de la care se poate spera o mai bună cunoaștere a omului, este de a nu se pierde niciodată din vedere că în cazul studiului sociologic, ca și în al celui lingvistic, ne aflăm în plin simbolism. Or, dacă este justificat și, într-un anumit sens, inevitabil de a se recurge la interpretarea naturalistă pentru a încerca să înțelegem emergența gîndirii simbolice, după ce aceasta a fost dată, explicația trebuie să-și schimbe natura tot atît de

radical pe cît diferă fenomenul nou apărut de acelea care l-au precedat și pregătit. Din acest moment, orice concesie făcută naturalismului ar risca să compromită progresele imense deja realizate în domeniul lingvisticii și care încep să se contureze și în sociologia familială și s-o împingă pe aceasta din urmă spre un empirism lipsit de inspirație și de fecunditate.

CAPITOLUL III

LIMBAJ ȘI SOCIETATE [1]

Într-o carte a cărei importanță din punctul de vedere al științelor sociale nu trebuie subestimată, Wiener [2] își pune problema extinderii la acestea din urmă a metodelor matematice de predicție, care au făcut posibilă construirea marilor mașini electronice de calcul. Răspunsul său e, în cele din urmă, negativ și este justificat de el prin două motive.

În primul rînd, el consideră că natura însăși a științelor sociale implică repercutarea dezvoltării lor asupra obiectului de investigație. Interdependența dintre observator și obiectul observat este o noțiune familiară teoriei științifice contemporane. Într-un sens, ea ilustrează o situație universală, putînd fi totuși considerată ca neglijabilă în domeniile în care au pătruns cercetările matematice cele mai înaintate. Astfel, astrofizica are un obiect prea vast pentru ca influența observatorului să se poată exercita

[1] Adaptat după originalul englez: *Language and The Analysis of Social Laws*, „American Anthropologist", vol. 53, nr. 2, aprilie-iunie 1951, p. 155—163.

[2] N. Wiener, *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Paris-Cambridge-New York, 1948 (vezi și N. Wiener, *Cibernetica sau știința comenzii și comunicării la ființe și mașini*, București, Editura științifică, 1966. — *Nota trad.*).

asupra lui. În ceea ce priveşte fizica atomică, obiectele pe care le studiază sînt, desigur, foarte mici, dar, cum ele sînt în acelaşi timp foarte numeroase, noi nu putem sesiza decît valori statistice sau medii, unde influenţa observatorului este anulată în alt chip. În ştiinţele sociale, dimpotrivă, această influenţă rămîne sensibilă, deoarece modificările pe care le determină sînt *de aceeaşi ordine de mărime* ca fenomenele studiate.

În al doilea rînd, Wiener observă că fenomenele care fac obiectul cercetărilor sociologice şi antropologice se definesc în funcţie de propriile noastre interese : ele se referă la viaţa, la educaţia, la cariera şi la mintea unor indivizi asemenea nouă. În consecinţă, seriile statistice de care dispunem pentru studierea unui fenomen oarecare rămîn întotdeauna prea scurte pentru a servi ca bază unei inducţii legitime. Wiener conchide că analiza matematică, aplicată ştiinţelor sociale, nu poate furniza decît rezultate puţin interesante pentru specialist, comparabile acelora pe care le-ar aduce analiza statistică a unui gaz unei fiinţe care ar fi cam de ordinul de mărime al unei molecule.

Aceste obiecţii sînt de necombătut dacă le raportăm la cercetările la care se referă Wiener, adică la monografiile şi la lucrările de antropologie aplicată. În aceste cazuri este întotdeauna vorba de conduite individuale, studiate de un observator care este el însuşi un individ, sau de studiul unei culturi, al unui „caracter naţional“, al unui gen de viaţă de către un observator incapabil de a se elibera complet de propria sa cultură sau de cultura de la care împrumută metodele şi ipotezele sale de lucru, care ţin, la rîndul lor, de un tip de cultură determinat.

Totuşi, cel puţin într-unul din domeniile ştiinţelor sociale, obiecţiile lui Wiener pierd mult din ponderea lor. În lingvistică, şi cu deosebire în lingvistica structurală — privită mai ales din

punctul de vedere al fonologiei —, par să fie întrunite condiţiile pe care el le pune pentru un studiu matematic. Limbajul este un fenomen social. Dintre fenomenele sociale, el este acela care evidenţiază cel mai clar cele două caractere fundamentale care oferă posibilitatea unui studiu ştiinţific. Mai întîi, aproape toate conduitele lingvistice se situează la nivelul gîndirii inconştiente. Cînd vorbim, nu avem conştiinţa legilor sintactice şi morfologice ale limbii. În plus, nu cunoaştem în mod conştient fonemele pe care le folosim pentru a diferenţia sensul cuvintelor noastre ; sîntem şi mai puţin conştienţi, presupunînd că am putea fi uneori, de opoziţiile fonologice care permit descompunerea fiecărui fonem în elemente diferenţiale. În sfîrşit, lipsa unei perceperi intuitive persistă chiar atunci cînd formulăm regulile gramaticale sau fonologice ale limbii noastre. Această formulare apare exclusiv pe planul gîndirii ştiinţifice, în timp ce limba trăieşte şi se dezvoltă ca o elaborare colectivă. Nici chiar savantul nu reuşeşte să contopească complet cunoştinţele sale teoretice şi experienţa sa de subiect vorbitor. Felul său de a vorbi se modifică foarte puţin sub efectul interpretărilor pe care el le poate da despre ele şi care ţin de un alt nivel. Se poate deci afirma că în lingvistică influenţa observatorului asupra obiectului de observaţie este neglijabilă : nu ajunge ca observatorul să devină conştient de fenomen pentru ca acesta să fie modificat.

Limbajul a apărut foarte de timpuriu în dezvoltarea omenirii. Dar, chiar ţinînd cont de necesitatea unor documente scrise pentru a întreprinde un studiu ştiinţific, va trebui să recunoaştem că scrierea datează de multă vreme şi că ea furnizează serii suficient de lungi pentru a face posibilă analiza matematică. Seriile disponibile în lingvistica indo-europeană, semitică şi chino-tibetană sînt de ordinul a 4 sau 5 000 de ani. Iar cînd dimensiunea istorică lipseşte,

la limbile zise „primitive“, lucrul se poate adesea remedia prin compararea unor forme multiple și contemporane, datorită cărora o dimensiune spațială, dacă se poate spune așa, înlocuiește în mod util pe aceea care lipsește.

Limbajul este, așadar, un fenomen social, care constituie un obiect independent de observator și pentru care dispunem de lungi serii statistice, ceea ce reprezintă un dublu motiv pentru a-l considera apt de a satisface exigențele matematicianului, așa cum au fost ele formulate de Wiener.

Numeroase probleme lingvistice depind de mașinile moderne de calcul. Dacă s-ar cunoaște structura fonologică a unei limbi oarecare și regulile care guvernează gruparea consoanelor și a vocalelor, o mașină ar întocmi cu ușurință lista combinațiilor de foneme care formează cuvintele de *n* silabe din vocabular și ale tuturor celorlalte combinații compatibile cu structura limbii, așa cum va fi fost ea definită în prealabil. O mașină care primește ecuații ce determină diversele tipuri de structuri cunoscute în fonologie, repertoriul sunetelor pe care aparatul fonator al omului le poate emite și cele mai mici praguri diferențiale dintre aceste sunete, determinate în prealabil prin metode psihofiziologice (pe baza unui inventar și a unei analize a fonemelor celor mai apropiate), ar putea furniza un tablou exhaustiv al structurilor fonologice cu *n* opoziții (*n* putînd fi oricît de mare). S-ar obține astfel un gen de tablou periodic al structurilor lingvistice, comparabil cu cel al elementelor pe care chimia modernă îl datorează lui Mendeleev. N-am mai avea atunci decît să reperăm în tablou amplasamentul limbilor deja studiate, să fixăm poziția și relațiile cu celelalte limbi, acelea al căror studiu direct este încă insuficient pentru a ne oferi despre ele o cunoaștere teoretică, și chiar să descoperim amplasamentul limbilor dispărute, viitoare sau pur și simplu posibile.

Un ultim exemplu : Jakobson a propus recent o ipoteză conform căreia o singură limbă ar putea comporta cîteva structuri fonologice diferite, fiecare intervenind pentru un anumit tip de operații gramaticale[1]. Trebuie să existe o relație între toate aceste modalități structurale ale aceleiași limbi, o „metastructură“ care poate fi considerată ca legea grupului constituit de structurile modale. Cerînd unui calculator să analizeze fiecare modalitate, s-ar ajunge fără îndoială, prin metode matematice cunoscute, să se restituie „metastructura“ limbii, cu toate că aceasta din urmă ar trebui să fie adeseori prea complexă pentru a o putea degaja cu metode empirice de investigație.

Problema pusă mai sus poate fi definită, așadar, precum urmează. Dintre toate fenomenele sociale, limbajul pare să fie singurul susceptibil astăzi de un studiu într-adevăr științific, care să explice modul în care s-a format și să prevadă anumite modalități ale evoluției sale ulterioare. Aceste rezultate au fost obținute datorită fonologiei și în măsura în care ea a știut să ajungă, dincolo de manifestările conștiente și istorice ale limbii, întotdeauna superficiale, la realități obiective. Acestea constau din sisteme de relații, care sînt, la rîndul lor, produsul activității inconștiente a spiritului. De aici întrebarea : o asemenea reducție poate oare fi întreprinsă și pentru alte tipuri de fenomene sociale ? Și, în caz afirmativ, o metodă identică ar duce oare la aceleași rezultate ? În sfîrșit — și dacă răspunsul nostru la a doua întrebare ar fi afirmativ — am putea oare admite că diverse forme de viață socială sînt substanțial de aceeași natură, adică sisteme de conduite dintre care fiecare este o proiecție pe planul gîndirii conștiente și socializate a legilor universale care gu-

---

[1] R. Jakobson, *The Phonetic and Grammatical Aspect of Language in their Interrelations*, în : *Actes du VI^e Congrès international des linguistes*, Paris, 1948.

vernează activitatea inconștientă a spiritului? Este clar că toate aceste chestiuni nu pot fi rezolvate dintr-o dată. Ne vom mulțumi deci să indicăm cîteva puncte de reper și să schițăm principalele direcții în care s-ar putea angaja în mod util cercetarea.

Vom începe prin a evoca cîteva lucrări ale lui Kroeber care au pentru dezbaterea noastră o importanță metodologică certă. În studiul său asupra evoluției stilului costumului feminin, Kroeber s-a ocupat de modă, adică de un fenomen social intim legat de activitatea inconștientă a spiritului. Rareori se întîmplă să știm clar de ce un anumit stil ne place sau de ce se demodează. Or, Kroeber a arătat că această evoluție, arbitrară în aparență, ascultă de niște legi. Aceste legi nu sînt accesibile observației empirice și, cu atît mai puțin, unei perceperi intuitive a faptelor de modă. Ele se manifestă numai atunci cînd se măsoară un anumit număr de relații între diversele elemente ale costumului. Aceste relații pot fi exprimate sub formă de funcții matematice ale căror valori calculate oferă, la un moment dat, o bază pentru previziune[1].

Moda — aspectul, cum s-ar putea crede, cel mai arbitrar și mai contingent al conduitelor sociale — este pasibilă deci de un studiu științific. Or, metoda schițată de Kroeber se aseamănă nu numai cu aceea a lingvisticii structurale: ea va putea fi asimilată în mod util și cu unele cercetări din domeniul științelor naturale, și anume cu acelea ale lui Teissier privitoare la creșterea crustaceelor. Acest autor a arătat că se pot formula legi ale creșterii cu condiția de a reține dimensiunile relative ale elementelor care compun membrele (cleștele de exemplu) mai curînd decît formele lor. Determinarea

[1] J. Richardson și A. L. Kroeber, *Three Centuries of Women's Dress Fashions: A. Quantitative Analysis*, „Anthropological Records", Berkeley, 5, nr. 2, 1940.

acestor relații conduce la obținerea unor parametri cu ajutorul cărora pot fi formulate legile creșterii [1]. Zoologia științifică nu are deci ca obiect descrierea formelor animale, așa cum sînt ele percepute intuitiv, ci mai ales definirea unor relații abstracte, însă constante, în care apare aspectul inteligibil al fenomenului studiat.

Am aplicat o metodă analogă la studiul organizării sociale, și mai ales al regulilor de căsătorie și al sistemelor de înrudire. Am putut astfel stabili că ansamblul regulilor de căsătorie ce pot fi observate în societățile umane nu trebuie să fie clasificate, așa cum se face în general, în categorii eterogene și divers intitulate : prohibiția incestului, tipuri de căsătorii preferențiale etc. Ele reprezintă tot atîtea modalități de a asigura circulația femeilor în sînul grupului social, adică de a înlocui un sistem de relații consangvine, de origine biologică, printr-un sistem sociologic de alianță. Această ipoteză de lucru odată formulată, nu mai rămîne decît să întreprindem studiul matematic al tuturor tipurilor de schimb care pot fi concepute între *n* parteneri pentru a deduce din el regulile de căsătorie în vigoare în societățile existente. S-ar putea descoperi concomitent și altele, corespunzînd unor societăți posibile. În sfîrșit, s-ar putea înțelege funcția lor, modul lor de a opera și relația dintre diferitele forme.

Or, ipoteza inițială a fost confirmată prin demonstrația, obținută pe cale pur deductivă, că toate mecanismele de reciprocitate cunoscute de antropologia clasică (adică cele bazate pe organizarea dualistă și pe căsătoria prin schimb între parteneri în număr de 2 sau de un multiplu al lui 2) constituie cazuri particulare ale unei forme de reciprocitate mai generale între un număr oarecare de parteneri. Această formă generală de reciprocitate a rămas în umbră,

---

[1] G. Teissier, *La description mathématique des faits biologiques*, „Revue de métaphysique et de morale“, Paris, ianuarie 1936.

fiindcă partenerii nu sînt daţi unii altora (şi nu primesc unii de la alţii) : nu se primeşte nimic de la acela căruia i se dă ; nu i se dă aceluia de la care se primeşte. Fiecare dă unui partener şi primeşte de la un altul în cadrul unui ciclu de reciprocitate care funcţionează într-un singur sens.

Acest gen de structură, la fel de important ca sistemul dualist, fusese uneori observat şi descris. Atenţia fiindu-ne atrasă de concluziile analizei teoretice, am adunat şi am compilat documentele împrăştiate care arată considerabila extensiune a sistemului. În acelaşi timp am putut interpreta caracterele comune unui mare număr de reguli de căsătorie : astfel, preferinţa pentru verii prin alianţă bilaterală sau pentru un tip unilateral cînd pe linie paternă, cînd pe linie maternă. Uzanţe ininteligibile pentru etnologi au devenit clare de îndată ce au fost reduse la modalităţi diverse ale legilor schimbului. La rîndul lor, acestea au putut fi reduse la anumite relaţii fundamentale între modul de rezidenţă şi modul de filiaţie.

Întreaga demonstraţie ale cărei principale articulaţii au fost amintite mai sus a putut fi dusă la bun sfîrşit cu condiţia de a considera regulile de căsătorie şi sistemele de înrudire ca un fel de limbaj, adică un ansamblu de operaţii destinate să asigure între indivizi şi grupuri un anumit tip de comunicare. Faptul că „mesajul" este constituit aici de către *femeile grupului* care *circulă* între clanuri, neamuri sau familii (şi nu, ca în limbajul propriu-zis, de către *cuvintele grupului* care circulă între indivizi) nu alterează cu nimic identitatea fenomenului considerat în ambele cazuri.

Este oare posibil să se meargă mai departe ? Lărgind noţiunea de comunicare pentru a include în ea exogamia şi regulile care decurg din prohibiţia incestului, putem aduce, în schimb, unele clarificări în problema care rămîne misterioasă, aceea a originii limbajului. Comparate

cu limbajul, regulile de căsătorie formează un sistem complex de același tip ca acesta, însă mai grosolan, și în care destule trăsături arhaice, comune și unuia și altuia, sînt fără îndoială conservate. Recunoaștem toți că cuvintele sînt semne, dar, printre noi, poeții rămîn singurii care încă nu știu că ele au fost și valori. În schimb, grupul social consideră femeile ca valori de un tip esențial, pe cînd nouă ne este greu să înțelegem că aceste valori se pot integra în sisteme semnificative, calitate pe care abia acum începem s-o atribuim sistemelor de înrudire. Acest echivoc reiese într-un mod comic din niște critici adresate lucrării *Structurile elementare ale înrudirii* : „carte antifeministă“ au spus unii, fiindcă femeile sînt tratate în ea ca obiecte. Am putea fi pe drept cuvînt surprinși văzînd că li se atribuie femeilor rolul de elemente într-un sistem de semne. Să fim atenți, totuși, că, dacă cuvintele și fonemele au pierdut (dealtfel mai mult în aparență decît în realitate) caracterul lor de valori și au devenit simple semne, aceeași evoluție nu s-ar reproduce integral în ceea ce privește femeile. Contrar femeilor, cuvintele nu vorbesc. Femeile sînt semne și, în același timp, producătoare de semne ; ca atare, ele nu pot fi reduse la starea de simboluri sau de jetoane.

Această dificultate teoretică comportă însă și un avantaj. Poziția ambiguă a femeilor în acest sistem de comunicare între oameni care constă din regulile de căsătorie și vocabularul de înrudire oferă o imagine grosolană, dar utilizabilă a tipului de raporturi pe care oamenii le-au putut de multă vreme întreține cu ajutorul cuvintelor. Făcînd acest ocol, am ajunge deci la o stare care reflectă aproximativ unele aspecte psihologice și sociologice caracteristice începuturilor limbajului. Ca și în cazul femeilor, impulsul originar care i-a constrîns pe oameni „să schimbe“ cuvinte nu trebuie oare căutat într-o

reprezentare dedublată, rezultînd ea însăși din funcția simbolică ce-și face prima sa apariție ? De îndată ce un obiect sonor este perceput ca unul care oferă o valoare imediată atît pentru vorbitor, cît și pentru ascultător, el capătă o natură contradictorie a cărei neutralizare nu este posibilă decît prin acest schimb de valori complementare la care se reduce întreaga viață socială.

Poate că aceste speculații vor fi considerate aventuroase. Totuși, dacă ni se acceptă principiul, decurge de aici cel puțin o ipoteză care poate fi supusă unui control experimental. Sîntem conduși, într-adevăr, să ne punem întrebarea dacă diversele aspecte ale vieții sociale (inclusiv arta și religia), al cărei studiu, după cum știm deja, poate fi ajutat de metodele și de noțiunile împrumutate de la lingvistică, nu constau în fenomene a căror natură se aseamănă cu aceea a limbajului. Cum ar putea fi verificată această ipoteză ? Fie că limităm cercetarea la o singură societate sau o extindem la cîteva, va trebui să adîncim destul de mult analiza diferitelor aspecte ale vieții sociale pentru a atinge un nivel la care trecerea de la unul la celălalt va deveni posibilă, adică va trebui să elaborăm un fel de cod universal în măsură să exprime proprietățile comune structurilor specifice ținînd de fiecare aspect. Folosirea acestui cod va trebui să fie justificată pentru fiecare sistem luat izolat și pentru toate sistemele atunci cînd va fi vorba de a le compara. Vom fi puși astfel în situația de a ști dacă a fost atinsă natura lor cea mai profundă și dacă ele constau sau nu din realități de același tip.

Să ni se permită să procedăm aici la o experiență orientată în această direcție. Examinînd trăsăturile fundamentale ale sistemelor de înrudire caracteristice din cîteva regiuni ale lumii, antropologul poate încerca să le exprime

sub o formă destul de generală pentru ca ea să capete un sens chiar pentru lingvist; cu alte cuvinte, ca acesta să poată aplica acelaşi tip de formalizare la descrierea familiilor lingvistice care corespund aceloraşi regiuni. Această reducţie preliminară odată operată, lingvistul şi antropologul vor putea să-şi pună întrebarea dacă modalităţi diferite de comunicare — reguli de înrudire şi de căsătorie de o parte, limbaj de cealaltă parte —, aşa cum sînt ele observate în aceeaşi societate, pot sau nu fi legate de structuri inconştiente similare. În caz afirmativ am fi siguri că am ajuns la o expresie într-adevăr fundamentală.

Vom postula deci că între structura limbii şi aceea a sistemului de înrudire există o corespondenţă formală Dacă ipoteza este întemeiată, va trebui verificată prezenţa în regiunile următoare a unor limbi comparabile prin structura lor cu sistemele de înrudire aşa cum sînt ele definite mai jos.

1. *Aria indo-europeană.* — Reglementarea căsătoriei în societăţile noastre contemporane pare a fi bazată pe următorul principiu : cu condiţia edictării unui mic număr de prescripţii negative (grade prohibite), densitatea şi fluiditatea populaţiei sînt suficiente pentru obţinerea unui rezultat care în alte societăţi ar fi posibil numai cu ajutorul unui număr mare de reguli pozitive şi negative, şi anume o coeziune socială rezultînd din căsătorii între parteneri al căror grad de înrudire este foarte îndepărtat, dacă nu chiar imposibil de stabilit. Această soluţie de tip statistic poate avea ca origine o trăsătură caracteristică majorităţii vechilor sisteme de înrudire indo-europene. În terminologia noastră, ele ţin de o *formulă simplă de schimb generalizat.* Cu toate acestea, în aria indo-europeană, această formulă nu se aplică direct neamurilor, ci unor ansambluri complexe de neamuri, de tip *bratstvo*, veritabile conglomerate în sînul cărora fie-

care neam se bucură de o libertate relativă în raport cu regula de schimb generalizat care funcționează strict la nivelul ansamblurilor înseși. Se poate spune deci că o trăsătură caracteristică a structurilor de înrudire indo-europene ține de faptul că ele pun problema coeziunii sociale în termeni simpli, păstrînd în același timp posibilitatea de a-i aduce soluții multiple.

Dacă structura lingvistică ar fi analogă cu structura de înrudire, ar rezulta de aici pentru cea dintîi următoarele proprietăți : limbi cu structură simplă, folosind numeroase elemente. Iar opoziția între *simplitatea structurii*, pe de o parte, și *complexitatea elementelor*, pe de altă parte, s-ar exprima prin faptul că mai multe elemente sînt întotdeauna disponibile (și oarecum în concurență unele cu celelalte) pentru a ocupa aceeași poziție în structură.

2. *Aria chino-tibetană.* — Complexitatea sistemelor de înrudire este aici de un alt ordin. Toate sistemele provin sau derivă din forma cea mai simplă cu putință a schimbului generalizat, adică din căsătoria preferențială cu fiica fratelui mamei. Or, am arătat în altă parte[1] că acest tip de căsătorie asigură coeziunea socială în modul cel mai puțin costisitor, fiind totodată infinit extensibil la un număr oarecare de parteneri.

Enunțînd aceste propoziții sub o formă destul de generală pentru a le face utilizabile de către lingvist, vom spune deci că structura este complexă, în timp ce elementele înseși sînt puțin numeroase. Această formulă pare dealtfel foarte potrivită pentru a exprima un aspect caracteristic al limbilor cu tonuri.

3. *Aria africană.* — Sistemele de înrudire africane au o tendință comună de a dezvolta instituția numită „prețul logodnicei“, asociată cu prohibiția frecventă a căsătoriei cu soția frate-

---

[1] C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 291—380.

lui soției. De aici rezultă un sistem de schimb generalizat mai complex decît cel bazat exclusiv pe căsătoria preferențială cu vara prin alianță matrilaterală. În același timp, tipul de coeziune socială stabilit prin circulația bunurilor se apropie într-o oarecare măsură de tipul statistic de coeziune existent în propriile noastre societăți.

Limbile africane ar trebui deci să ofere diverse modalități intermediare între tipurile examinate la punctele 1 și 2.

4. *Aria Oceaniei.* — Trăsăturile caracteristice, binecunoscute, ale sistemelor de înrudire polineziene ar avea ca echivalent pe plan lingvistic o structură simplă și elemente puțin numeroase.

5. *Aria nord-americană.* — Această regiune a lumii prezintă o dezvoltare excepțională a sistemelor de înrudire zise crow-omaha, care trebuie deosebite cu grijă de toate acelea care manifestă aceeași indiferență față de nivelurile generațiilor [1]. Sistemele crow-omaha nu pot fi definite pur și simplu prin atribuirea a două tipuri de veri prin alianță unilaterali unor niveluri de generație diferite. Însușirea lor distinctivă (prin care ele se opun sistemului miwok) constă în asimilarea verilor prin alianță cu rude, nu cu aliați. Or, sistemele de tipul miwok sînt la fel de frecvente în Lumea Veche ca și în Lumea Nouă, pe cînd sistemele crow-omaha propriu-zise, în afară de cîteva excepții, nu se întîlnesc decît în America. Aceste sisteme au desființat distincția dintre schimb restrîns și schimb generalizat, adică între două formule considerate de obicei ca incompatibile. Prin această abatere, aplicarea simultană a două formule simple permite garantarea căsătoriilor între grade îndepărtate, în timp ce aplicarea izolată a uneia ori a celeilalte formule ar fi ajuns nu-

---

[1] Aceasta înseamnă că noi respingem categoric asimilarea, propusă de Murdock, a sistemelor crow-omaha cu tipul miwok (cf. G. P. Murdock, *Social Structure,* New York, 1940, p. 224 și 340).

mai la căsătoria între diferite tipuri de veri prin alianță.

În termeni de structură lingvistică, aceasta ar însemna că unele limbi americane ar putea comporta elemente în număr relativ mare, apte să se articuleze în structuri relativ simple, însă cu prețul unei asimetrii impuse acestora din urmă.



Nu vom insista niciodată îndeajuns asupra caracterului precar și ipotetic al acestei reconstrucții. Procedînd la această reconstrucție, antropologul pornește de la cunoscut la necunoscut (cel puțin în ceea ce-l privește) ; îi sînt familiare structurile de înrudire, dar nu și acelea ale limbilor respective. Caracterele diferențiale enumerate mai sus au oare un sens și pe plan lingvistic ? Acest lucru îl poate spune numai lingvistul. Ca antropolog social, profan în materie de lingvistică, m-am mărginit la asocierea eventualelor proprietăți structurale, concepute în termeni foarte generali, cu unele trăsături ale sistemelor de înrudire. Pentru justificările de detaliu ale alegerii pe care am făcut-o între acestea din urmă, cititorul este rugat să consulte o lucrare ale cărei concluzii sînt presupuse cunoscute [1] și pe care aici, din lipsă de spațiu, m-am mulțumit să le evoc pe scurt. Am reușit cel puțin să arăt anumite proprietăți generale ale sistemelor de înrudire caracteristice mai multor regiuni ale lumii. Este sarcina lingvistului de a spune dacă structurile lingvistice ale acestor regiuni pot fi, măcar foarte aproximativ, formulate în aceiași termeni sau în termeni echivalenți. Dacă ar fi așa, un mare pas înainte va fi fost făcut în direcția cunoașterii aspectelor fundamentale ale vieții sociale.

---

[1] *Les structures élémentaires de la parenté, op. cit.*

Astfel ar fi deschisă calea spre analiza structurală și comparată a obiceiurilor, instituțiilor și comportamentelor sancționate de grup. Am fi în măsură să înțelegem anumite analogii fundamentale între manifestările vieții în societate, în aparență foarte deosebite unele de altele, cum sînt limbajul, arta, justiția, religia. În sfîrșit, am putea în același timp spera să depășim într-o zi antinomia dintre cultură, care este un fapt colectiv, și indivizii care o incarnează, fiindcă, în această nouă perspectivă, pretinsa „conștiință colectivă" s-ar reduce, la nivelul gîndirii și al comportamentelor individuale, la expresia unor modalități temporale ale legilor universale în care constă activitatea inconștientă a spiritului.

CAPITOLUL IV

LINGVISTICĂ ȘI ANTROPOLOGIE [1]

Pentru prima oară, poate, antropologii și lingviștii s-au întrunit cu scopul mărturisit de a compara între ele disciplinele lor. Într-adevăr, problema nu este simplă. Dificultățile de care ne-am lovit în cursul discuțiilor noastre se explică, pare-mi-se, prin mai multe cauze. Nu ne-am mulțumit să confruntăm lingvistica și antropologia situîndu-ne pe un plan foarte general ; a fost necesar să luăm în considerație mai multe niveluri și am avut impresia că în mai multe rînduri, în cursul aceleiași discuții, am alunecat în mod inconștient de la

---

[1] Tradus și adaptat după originalul englez, *Conference of Anthropologists and Linguists*, Bloomington, Indiana, 1952. Publicat, după o transcriere a înregistrării pe bandă magnetică, în : „Supplement to International Journal of American Linguistics", vol. 19, nr. 2, aprilie 1953 ; „Mem.", 8, 1953.

un nivel la altul. Să începem deci prin a face distincţie între ele.

În primul rînd, s-a pus problema raportului între *o* limbă şi *o* cultură determinată. Pentru a studia o cultură este oare necesară cunoaşterea limbii ? În ce măsură şi pînă la ce punct ? Şi, invers, cunoaşterea limbii implică oare şi pe aceea a culturii sau, cel puţin, a unora dintre aspectele ei ?

Am discutat apoi şi la un alt nivel, la care problema pusă nu mai este aceea a raportului între *o* limbă şi *o* cultură, ci mai curînd a raportului dintre *limbaj* şi *cultură* în general. Dar nu cumva am neglijat întrucîtva acest aspect ? În cursul discuţiilor n-a fost niciodată luată în considerare problema pusă de atitudinea concretă a unei culturi faţă de limba respectivă. Astfel, de exemplu, civilizaţia noastră tratează limbajul într-un mod care ar putea fi calificat ca lipsit de moderaţie : vorbim mereu, orice pretext este bun pentru a ne exprima, a întreba, a comenta... Această manieră de a abuza de limbaj nu este universală, nu este nici măcar frecventă. Cele mai multe culturi pe care le numim primitive folosesc limbajul cu zgîrcenie ; nu se vorbeşte oricînd şi în legătură cu orice. La aceste culturi, manifestările verbale sînt adeseori limitate la circumstanţe prescrise, în afară de care cuvintele sînt menajate. În cursul dezbaterilor noastre, astfel de probleme au fost evocate, fără însă a li se acorda o importanţă egală cu a acelora care ţin de primul nivel.

Un al treilea grup de probleme s-a bucurat de şi mai puţină atenţie. Mă refer de astă dată la raportul nu între *o* limbă sau limbajul însuşi şi *o* cultură sau cultura însăşi, ci între lingvistică şi antropologie considerate ca ştiinţe. Această problemă, după mine capitală, a rămas totuşi la periferia tuturor discuţiilor noastre. Cum se explică această deosebire de trata-

ment ? Prin aceea că problema raporturilor dintre limbaj și cultură este una dintre cele mai complicate care pot exista. În primul rînd, limbajul poate fi tratat ca un *produs* al culturii : o limbă folosită într-o societate reflectă cultura generală a populației. Într-un alt sens însă, limbajul este o *parte* a culturii ; el constituie unul dintre elementele ei, printre alte elemente. Să ne reamintim celebra definiție a lui Tylor, pentru care cultura este un ansamblu complex cuprinzînd utilajul, instituțiile, credințele, obiceiurile și, bineînțeles, limba. În funcție de punctul de vedere din care privim, problemele puse nu sînt aceleași. Dar aceasta nu e totul : limbajul poate fi tratat și ca o *condiție* a culturii, și sub un dublu aspect : diacronic, deoarece individul își însușește cultura grupului său mai ales cu ajutorul limbajului ; copilul este instruit, educat prin vorbire ; este mustrat, alintat cu cuvinte. Privit dintr-un punct de vedere mai teoretic, limbajul apare și ca o condiție a culturii, în măsura în care aceasta din urmă are o arhitectură similară limbajului. Și una, și celălalt se construiesc cu ajutorul unor opoziții și corelații, altfel spus, al unor relații logice. Astfel încît limbajul poate fi considerat ca un fundament, destinat să capete structuri mai complexe uneori, dar de același tip cu ale sale, care corespund culturii privite sub diferite aspecte.

Observațiile precedente vizează aspectul obiectiv al problemei noastre. Aceasta comportă însă și implicații subiective, a căror importanță nu este mai mică. În cursul discuțiilor noastre am avut impresia că motivele care au determinat pe antropologi și pe lingviști să se întrunească nu erau de aceeași natură și că aceste deosebiri mergeau uneori,pînă la contradicție. Lingviștii nu conteneau să ne explice că orientarea actuală a științei lor îi îngrijora. Ei se tem că, ocupați fiind cu analiza în care

intervin noțiuni abstracte pe care colegii lor le înțeleg din ce în ce mai greu, ar putea pierde contactul cu celelalte științe umanistice. Lingviștii — și dintre ei mai ales structuraliștii — își pun întrebarea : ce studiază ei la drept vorbind ? Care este acel fapt lingvistic care pare să se desprindă de cultură, de viața socială, de istorie și chiar de oamenii care vorbesc ? Dacă lingviștii au ținut să se întrunească cu antropologii în speranța unei apropieri de ei, nu este oare tocmai fiindcă speră să regăsească, datorită nouă, acea percepere concretă a fenomenelor de care metoda lor pare a se îndepărta ?

Antropologii îi fac acestui demers o primire curioasă. Față de lingviști ne simțim puși într-o poziție delicată. Ani de-a rîndul am lucrat alături și deodată ni se pare că lingiviștii se derobează : îi vedem trecînd de cealaltă parte a barierei, multă vreme considerată de netrecut, care separă științele exacte și naturale de științele umaniste și sociale. Iată-i, ca și cum ar vrea să ne joace un renghi, apucîndu-se să lucreze în acel mod riguros al cărui privilegiu ne resemnasem a admite că-l dețineau științele naturii. Din această cauză s-a manifestat din partea noastră puțină melancolie și, trebuie să mărturisim, multă invidie. Doream să aflăm de la lingviști secretul succesului lor. N-am putea oare aplica și noi în cîmpul complex al studiilor noastre — înrudire, organizare socială, religie, folclor, artă — aceste metode riguroase a căror eficacitate este zilnic verificată de lingvistică ?

Să mi se permită să deschid aici o paranteză. Rolul meu în această ședință de închidere este de a exprima punctul de vedere al antropologului. Aș dori, așadar, să spun lingviștilor cît de mult am învățat de la ei, și nu numai în timpul ședințelor noastre plenare, ci, poate mai mult încă, asistînd la seminarele lingvistice care aveau loc alături și unde am putut măsura gradul de precizie, de minuțiozitate, de rigoare

la care au ajuns lingviștii în studii ce continuă să depindă de științele umaniste, la fel ca antropologia.

Dar asta nu e totul. De trei sau patru ani încoace asistăm la o dezvoltare a lingvisticii nu numai pe plan teoretic. O vedem realizînd o colaborare tehnică cu inginerii acelei științe noi numită știința comunicației. Pentru studierea problemelor voastre, voi, lingviștii, nu vă mai mulțumiți cu o metodă teoretic mai sigură și mai riguroasă decît a noastră : îl căutați pe inginer și-i cereți să construiască un dispozitiv experimental destinat să verifice sau să infirme ipotezele voastre. Astfel, timp de un secol sau două, științele umaniste și sociale s-au resemnat să contemple universul științelor exacte și naturale ca pe un paradis al cărui acces le era pe veci interzis. Și iată că între cele două lumi lingvistica a reușit să deschidă o portiță. Și, dacă nu mă înșel cumva, motivele care i-au adus aici pe antropologi sînt într-o curioasă contradicție cu acelea care i-au condus pe lingviști. Aceștia din urmă se apropie de noi cu speranța că studiile lor vor deveni mai concrete ; antropologii îi solicită pe lingviști în măsura în care aceștia le apar drept călăuze, în stare să-i scoată din confuzia la care pare a-i condamna o prea mare familiaritate cu fenomenele concrete și empirice. De aceea această conferință mi s-a părut uneori un fel de carusel diabolic, în care antropologii aleargă după lingviști, în timp ce lingviștii îi urmăresc pe antropologi, fiecare grup încercînd să obțină de la celălalt tocmai lucrul de care acesta voia să scape.

Să ne oprim un moment asupra acestui punct. De unde provine neînțelegerea ? Mai întîi, fără îndoială, din dificultatea inerentă scopului pe care ni l-am propus. Personal am fost uluit îndeosebi de ședința în cursul căreia Mary Haas a încercat să exprime în formule, la tablă, pro-

blemele, în aparență foarte simple, ale bilingvismului. Nu era vorba decît de raportul dintre două limbi și deja aveam de-a face cu un număr enorm de combinații posibile, care a mai crescut în cursul discuțiilor. În afara combinațiilor a fost necesar să se facă apel la dimensiuni care au complicat și mai mult problema. Această reuniune ne-a arătat, în primul rînd, că orice efort de a formula într-un limbaj comun problemele lingvistice și problemele culturale ne pune de la început într-o situație extraordinar de complexă. Ar fi greșit să uităm acest lucru.

În al doilea rînd, am procedat ca și cum dialogul s-ar desfășura numai între doi protagoniști : de o parte limba, de cealaltă parte cultura, și ca și cum problema noastră ar putea fi definită integral în termeni de cauzalitate : este oare limba aceea care exercită o acțiune asupra culturii sau cultura asupra limbii ? Nu ne-am dat seama îndeajuns că limba și cultura sînt două modalități paralele ale unei activități mai fundamentale : mă gîndesc aici la acel oaspete prezent printre noi, deși nimeni nu s-a gîndit să-l invite la dezbaterile noastre : *spiritul uman*. Faptul că un psiholog ca Osgood s-a simțit mereu obligat să intervină în discuție este suficient pentru a atesta prezența ca terț a acestei fantome neprevăzute.

Chiar dacă adoptăm un punct de vedere strict teoretic, putem afirma, cred, că între limbaj și cultură trebuie să existe un oarecare raport. Ambele au necesitat cîteva milenii pentru a se dezvolta, și această evoluție s-a desfășurat paralel în spiritele oamenilor. Desigur, las deoparte frecventele cazuri de adopție a unei limbi străine de către o societate care înainte vorbea altă limbă. În faza în care ne aflăm, ne putem limita la cazurile privilegiate în care limba și cultura au evoluat una alături de cealaltă un anumit timp, fără vreo intervenție deosebită a

unor factori externi. Ne vom reprezenta oare în acest caz un spirit uman compartimentat, cu pereţi atît de etanşi încît nimic să nu poată străbate prin ei ? Înainte de a răspunde la această întrebare, trebuie examinate două probleme : aceea a nivelului la care trebuie să ne plasăm pentru a căuta corelaţiile dintre cele două ordine şi aceea a obiectelor înseşi între care putem stabili aceste corelaţii.

În legătură cu prima dificultate, colegul nostru Lounsbury ne-a propus zilele trecute un exemplu izbitor. Indigenii oneida, a spus el, folosesc două prefixe pentru a denota genul feminin ; or, cu toate că a urmărit foarte atent pe teren comportamentele sociale care însoţesc folosirea unuia sau celuilalt prefix, Lounsbury nu a putut repera atitudini diferenţiale semnificative. Dar nu cumva problema fusese de la început greşit pusă ? Cum s-ar fi putut stabili o corelaţie la nivelul comportamentelor ? Acestea nu se situează pe acelaşi plan cu categoriile inconştiente ale gîndirii la care ar fi trebuit mai întîi să se ajungă prin analiză pentru a înţelege funcţia diferenţială a celor două prefixe. Atitudinile sociale ţin de observaţia empirică. Ele nu aparţin aceluiaşi nivel ca structurile lingvistice, ci unui nivel diferit, mai superficial.

Mi se pare totuşi dificil de a trata ca o simplă coincidenţă apariţia unei dihotomii specifice genului feminin într-o societate ca aceea a irochezilor, în care dreptul matern a fost împins la limita sa extremă. Nu se va spune oare că o societate care acordă femeilor o importanţă refuzată lor în alte părţi trebuie să plătească sub o altă formă preţul acestei licenţe ? Preţ care ar consta în acest caz într-o incapacitate de a concepe genul feminin ca o categorie omogenă. O societate care, în opoziţie cu aproape toate celelalte, ar recunoaşte femeilor o capacitate deplină ar fi, în schimb, constrînsă să asimileze o parte din femeile sale — fetele foarte tinere,

inapte încă de a-şi juca rolul — cu animale şi nu cu ființe umane. Propunînd însă această interpretare, eu nu postulez o corelație între limbaj și atitudini, ci între expresii omogene, formalizate deja, ale structurii lingvistice și ale structurii sociale.

Voi aminti aici un alt exemplu. O structură de înrudire cu adevărat elementară — un atom de înrudire, dacă putem spune așa — constă dintr-un soț, o soție, un copil și un reprezentant al grupului de la care soțul a primit soția. Prohibiția universală a incestului ne interzice, într-adevăr, să constituim elementul de înrudire numai cu o singură familie consangvină; el rezultă în mod necesar din unirea a două familii sau grupuri consangvine. Pe această bază să încercăm a realiza toate combinațiile atitudinilor posibile în cadrul structurii elementare, admițînd (dar numai pentru nevoile demonstrației) că raporturile dintre indivizi pot fi definite prin două caractere: pozitiv și negativ. Se va băga de seamă că unele combinații corespund unor situații empirice, observate efectiv de către etnografi în cutare sau cutare societate. Cînd raporturile dintre soț și soție sînt pozitive, iar acelea dintre frate și soră negative, se verifică prezența a două atitudini corelative: pozitivă între tată și fiu, negativă între unchiul matern și nepot. Cunoaștem, de asemenea, o structură simetrică, în care toate semnele sînt inversate; așadar, întîlnim frecvent aranjamente de tipul $\begin{pmatrix} + & - \\ + & - \end{pmatrix}$ sau $\begin{pmatrix} - & + \\ - & + \end{pmatrix}$, adică două permutări. Dimpotrivă, aranjamente de tipul $\begin{pmatrix} + & - \\ - & + \end{pmatrix}$, $\begin{pmatrix} - & + \\ + & - \end{pmatrix}$ și de tipul $\begin{pmatrix} + & + \\ - & - \end{pmatrix}$, $\begin{pmatrix} - & - \\ + & + \end{pmatrix}$ sînt unele frecvente, dar adeseori vagi, celelalte rare și poate chiar imposibile sub o formă distinctă, căci ar risca să provoace o fisiune a structurii elementare, diacronic sau sincronic [1].

---

[1] Pentru ilustrații și analiză mai detaliată vezi capitolul II al acestui volum.

Asemenea formalizări pot fi oare transpuse pe teren lingvistic ? Nu văd sub ce formă. Este clar cu toate acestea că antropologul folosește aici o metodă apropiată de aceea a lingvistului. Amîndoi se străduiesc să organizeze unități constitutive în sisteme. Ar fi însă zadarnic să împingem paralelismul mai departe, căutînd, de exemplu, corelații între structura atitudinilor și sistemul de foneme sau sintaxa limbii grupului considerat. Lucrul acesta n-ar avea nici un sens.

Să încercăm să analizăm problema mai de aproape. Adeseori în cursul discuțiilor noastre au fost invocate numele și ideile lui Whorf [1]. Într-adevăr, Whorf s-a străduit să descopere corelații între limbă și cultură fără a parveni întotdeauna, cred, să convingă. Nu se explică oare aceasta prin faptul că el se arată mult mai puțin exigent față de cultură decît față de limbaj ? Pe acesta din urmă, el îl abordează ca lingvist (bun sau rău, nu sînt eu acela care s-o decidă), adică obiectul la care el se oprește nu este dat printr-o percepție empirică și intuitivă a realității. Acest obiect el îl sesizează la capătul unei analize metodice și al unui considerabil efort de abstracție. Dar entitatea culturală pe care o compară cu acest obiect este abia elaborată și lăsată așa cum e dată de o observație sumară. Whorf încearcă să descopere corelații între obiecte care țin de două niveluri foarte îndepărtate prin calitatea observației și prin finețea analizei la care sînt supuse atît una cît și cealaltă.

Să ne situăm deci ferm la nivelul sistemelor de comunicare. Se pot face două observații chiar cu privire la societățile studiate de Whorf. În primul rînd, este imposibil de a reprezenta un sistem de înrudire hopi sub forma unui model cu două dimensiuni ; sînt indispensabile

---

[1] Benjamin L. Whorf, *Collected Papers on Metalinguistics*, Washington, 1952; *Language, Thought, and Reality* (red. John B. Carrol), New York, 1956.

trei dimensiuni, condiţie care se verifică de altfel pentru toate sistemele de tip crow-omaha. Care este motivul ? Sistemul hopi cere intervenţia a trei tipuri de dimensiuni temporale. Unul corespunde descendenţei materne (pentru ego femelă) ; acesta este un timp cronologic, progresiv şi continuu, în care se succedă în ordine termenii bunică, mamă (ego), fiică, nepoată. Este vorba deci de un continuu genealogic. Or, continuurile în care se desfăşoară celelalte descendenţe au proprietăţi diferite. În descendenţa mamei tatălui, indivizi care aparţin cîtorva generaţii sînt denumiţi cu acelaşi termen : astfel o femeie este întotdeauna o „soră a tatălui“, indiferent dacă e vorba de o mamă, de fiica ei sau de fiica acestei fiice. Continuul este un cadru vid, înăuntrul căruia nu se întîmplă nimic şi nu se produce nimic. Linia maternă (pentru ego mascul) se desfăşoară într-un al treilea tip de continuu, în care, generaţie după generaţie, indivizii alternează între două clase : aceea a „verilor primari“ şi aceea a „nepoţilor“.

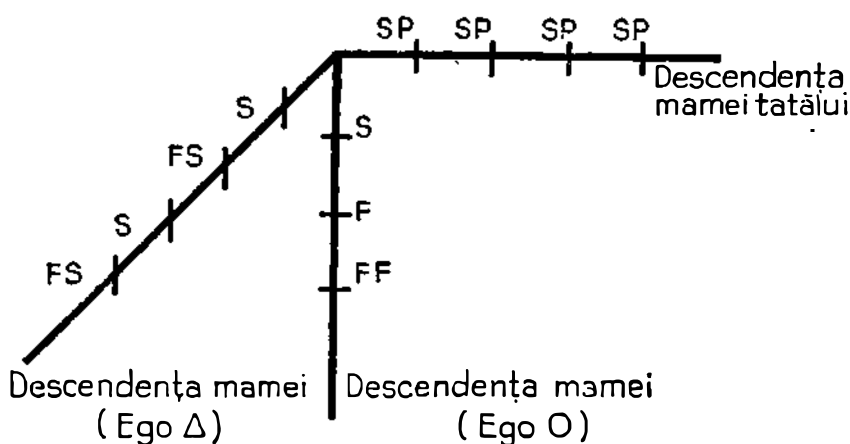


Fig. 3.

Aceste trei dimensiuni se regăsesc în sistemul de înrudire zuni, însă sub o formă atenuată şi s-ar putea spune chiar prematură. Pe de

altă parte, este remarcabil faptul că în sistemul zuni continuul rectiliniu al descendenței materne face loc unui continuu în inel, avînd numai trei termeni : unul care înseamnă, indiferent, „bunică“ sau „nepoată“, unul pentru „mamă“ și, în sfîrșit, altul pentru „fiică“.

Să examinăm acum un al treilea sistem pueblo, acela al grupurilor acoma și laguna, care aparțin unei alte familii lingvistice, keresan. Sistemele acestea se caracterizează printr-o dezvoltare remarcabilă a termenilor ziși „reciproci“. Doi indivizi care ocupă o poziție simetrică în raport cu un al treilea sînt, amîndoi, desemnați printr-un singur termen.

Trecînd de la hopi la acoma, observăm, așadar, mai multe transformări ale sistemelor de înrudire. Un model cu trei dimensiuni face loc unui model cu două dimensiuni. Un sistem de referință cu trei ordonate, care pot fi reprezentate sub formă de continuuri temporale, se alterează la zuni, devenind la acoma un continuu spațio-temporal. Într-adevăr, un observator membru al sistemului nu-și poate imagina o relație cu un alt membru decît prin intermediul unui al treilea, care trebuie deci să fie dat simultan.

Or, aceste transformări corespund acelora pe care studiul miturilor permite să le desprindem atunci cînd se compară versiunile acelorași mituri la hopi, zuni și acoma. Să luăm ca exemplu mitul emergenței. Hopi îl concep după un model genealogic : divinitățile alcătuiesc unele în raport cu altele o familie, fiind respectiv soț, soție, tată, bunic, fiică etc., oarecum în felul panteonului grecilor antici. Această structură genealogică este departe de a fi la fel de clară la zuni, la care mitul corespunzător se organizează mai curînd într-un mod istoric și ciclic. Cu alte cuvinte, istoria este subîmpărțită în perioade, fiecare dintre ele reproducînd aproximativ pe cea precedentă și ai cărei protago-

nişti întreţin raporturi de omologie. În sfîrşit, la acoma, cei mai mulţi dintre protagonişti, care la hopi şi zuni sînt concepuţi ca indivizi, sînt dedublaţi sub formă de perechi ai căror termeni se opun prin atribute antitetice. Astfel, scena emergenţei, care în versiunile hopi şi zuni se află pe primul plan, la acoma tinde să se retragă îndărătul unei alte scene : crearea lumii prin acţiunea conjugată a două puteri, cea de sus şi cea de jos. În locul unei progresii continue sau periodice, mitul se prezintă ca un ansamblu de structuri bipolare, analoge acelora ale sistemului de înrudire.

Ce concluzie putem trage de aici ? Dacă se poate constata o corelaţie între sisteme care aparţin unor domenii atît de îndepărtate, cel puţin în aparenţă, cum sînt înrudirea şi mitologia, ipoteza că o corelaţie de acelaşi tip ar exista şi cu sistemul lingvistic nu are nimic absurd sau fantezist. Care ar fi genul de corelaţie, îi revine lingvistului s-o spună. Pentru antropolog ar fi totuşi surprinzător ca nici o corelaţie, sub o formă sau alta, să nu poată fi descoperită. O respingere a acestei idei ar implica faptul că aceste corelaţii evidente între domenii foarte îndepărtate, cum sînt înrudirea şi mitologia, dispar atunci cînd se compară alte domenii, cum sînt mitologia şi limba, desigur mai apropiate.

Acest mod de a pune problema ne apropie de lingvist. Într-adevăr, acesta studiază ceea ce el numeşte aspecte, printre altele pe cel al timpului. El se preocupă deci de diversele modalităţi pe care noţiunea de timp le poate lua într-o anumită limbă. Aceste modalităţi, aşa cum se manifestă ele pe plan lingvistic şi pe planul înrudirii, nu pot fi oare comparate ? Fără a prejudicia asupra rezultatului dezbaterii, cred că avem cel puţin dreptul de a o deschide şi că problema pusă comportă un răspuns, fie el afirmativ sau negativ.

Trec acum la un exemplu mai complex, dar care îmi va permite să arăt mai bine cum trebuie antropologul să conducă analiza dacă dorește să vină în întîmpinarea lingvistului și să-l întîlnească pe un teren comun. Îmi propun să examinez două tipuri de structuri sociale, care pot fi observate în regiuni îndepărtate: una care se întinde aproximativ din India pînă în Irlanda, cealaltă din Assam pînă în Manciuria. Nu pretind că fiecare regiune ilustrează acest singur tip de structură socială, excluzînd pe toate celelalte. Postulez numai că exemplele cele mai bine definite și mai numeroase ale fiecărui sistem se întîlnesc în cele două regiuni citate mai sus, pe care le vom contura destul de vag, dar care în linii mari corespund ariei limbilor indo-europene și, respectiv, aceleia a limbilor chino-tibetane.

Voi caracteriza structurile în chestiune pe baza a trei criterii: regulile de căsătorie, organizarea socială, sistemul de înrudire:

	Arie indo-europeană	*Arie chino-tibetană*
Reguli de căsătorie	**sisteme circulare, rezultînd direct din reguli explicite sau indirect din faptul că alegerea soțului este determinată de legi de probabilitate.**	**sisteme circulare, coexistente cu sisteme de schimb simetric.**
Organizare socială	**unități sociale numeroase, organizate în structuri complexe (de tipul familie lărgită).**	**unități sociale puțin numeroase, organizate în structuri simple (de tipul clan sau descendență).**
Sistem de înrudire	**a) subiectiv; b) termeni puțin numeroși.**	**a) obiectiv; b) termeni foarte numeroși.**

Să examinăm mai întîi regulile de căsătorie. În ciuda unei aparente diversităţi, majoritatea sistemelor întîlnite în aria indo-europeană pot fi reduse la un tip simplu, pe care în alt loc l-am numit circular, sau formă simplă de schimb generalizat, pentru că permite integrarea unui număr oarecare de grupuri. Cea mai bună ilustrare a unui asemenea sistem este oferită de regula căsătoriei preferenţiale cu fiica fratelui mamei, prin a cărei simplă operare grupul A îşi primeşte femeile de la grupul B, B de la C şi C de la A. Partenerii sînt aşezaţi, aşadar, în cerc, iar sistemul funcţionează indiferent de numărul lor, fiindcă întotdeauna este posibilă introducerea în circuit a unui partener suplimentar.

Eu nu afirm că, într-o epocă îndepărtată din istoria lor, toate societăţile care vorbesc o limbă indo-europeană au practicat căsătoria cu fiica fratelui mamei. Ipoteza mea nu este nicidecum o reconstrucţie istorică ; mă mărginesc să constat că cea mai mare parte a regulilor matrimoniale observate într-o arie care este şi aceea a limbilor indo-europene aparţin direct sau indirect aceluiaşi tip, al cărui model logic cel mai simplu este oferit de regula de căsătorie citată mai sus.

În ceea ce priveşte organizarea socială, familia lărgită pare a fi forma cea mai frecventă în lumea indo-europeană. Se ştie că o familie lărgită se compune din mai multe descendenţe colaterale reunite pentru exploatarea unui domeniu comun, păstrînd totuşi o oarecare libertate în privinţa alianţelor matrimoniale. Această ultimă condiţie este importantă, căci, dacă toate familiile lărgite ar fi asimilate *ca atare* cu partenerii dintr-un sistem de schimb matrimonial (de exemplu dacă familia A şi-ar lua soţiile exclusiv din B, B din C etc.), atunci familiile lărgite s-ar confunda cu clanurile.

Această diferențiere a descendențelor colaterale în sînul familiei lărgite este asigurată în mai multe feluri în sistemele indo-europene. Unele dintre aceste sisteme, care pot fi studiate și azi în India, edictează o regulă de căsătorie preferențială, aplicabilă numai pe linia celor vîrstnici, celelalte linii bucurîndu-se de o independență mai mare, care poate ajunge chiar la o liberă alegere, cu excepția gradelor prohibite. Sistemul vechilor slavi, în măsura în care poate fi restituit, prezintă trăsături curioase, care sugerează că „descendența exemplară" (adică singura din familia lărgită supusă unei reguli matrimoniale stricte) ar putea fi indirectă în raport cu axa patriliniară de filiație, deoarece sarcina de a satisface regula preferențială trece cu fiecare generație de la o descendență la alta. Oricare ar fi modalitățile, o trăsătură comună rămîne : în structurile sociale bazate pe familia lărgită, diferitele descendențe care constituie fiecare familie nu sînt supuse unei reguli de căsătorie omogene. Cu alte cuvinte, regula stabilită comportă întotdeauna numeroase excepții. În sfîrșit, sistemele de înrudire indo-europene folosesc foarte puțini termeni, iar aceștia sînt organizați într-o perspectivă subiectivă : relațiile de înrudire sînt concepute în raport cu subiectul, iar termenii devin cu atît mai vagi și mai rari cu cît se aplică unor rude mai îndepărtate. Termeni ca tată, mamă, fiu, fiică, frate și soră au o precizie relativă. Termenii de unchi și mătușă sînt deja foarte elastici. Dincolo de aceștia nu mai avem, practic, termeni disponibili. Sistemele indo-europene sînt, așadar, sisteme egocentrice.

Să examinăm acum aria chino-tibetană. Aici se întîlnesc juxtapuse două tipuri de reguli matrimoniale. Unul dintre ele corespunde celui descris mai sus pentru aria indo-europeană, celălalt poate fi definit sub forma lui cea mai

simplă, ca o căsătorie prin schimb, care e caz particular al tipului precedent. În loc de a integra un număr oarecare de grupuri, acest al doilea sistem funcţionează cu grupuri în număr par : 2, 4, 6, 8, partenerii la schimb fiind întotdeauna grupaţi doi cîte doi.

În ceea ce priveşte organizarea socială, ea se caracterizează prin forme clanice, simple sau complexe. Cu toate acestea, complexitatea nu este niciodată realizată în mod organic (ca în familiile lărgite). Ea rezultă mai curînd, în mod mecanic, din subdivizarea clanurilor în descendenţe ; altfel spus, elementele pot creşte în cantitate, dar structura propriu-zisă rămîne simplă.

Sistemele de înrudire posedă adeseori mulţi termeni. Astfel, în sistemul chinez, termenii se numără cu sutele şi se pot crea la infinit termeni noi prin combinare de termeni elementari. Nu există, aşadar, grad de înrudire, oricît ar fi de îndepărtat, care să nu poată fi descris cu aceeaşi precizie ca gradul cel mai apropiat. În acest sens, avem a face aici cu un sistem cu totul obiectiv. Aşa cum a remarcat mai de mult Kroeber, nu s-ar putea concepe sisteme de înrudire mai diferite unul de altul decît cel chinez şi cel european.

Ajungem deci la următoarele concluzii. În aria indo-europeană, structura socială (reguli de căsătorie) este simplă, însă elementele (organizare socială) destinate să figureze în structură sînt numeroase şi complexe. În aria chino-tibetană, situaţia este răsturnată. Structura este complexă, fiindcă juxtapune sau integrează două tipuri de reguli matrimoniale, însă organizarea socială, de tip clanic sau de un alt tip echivalent, rămîne simplă De altă parte, opoziţia dintre *structură* şi *elemente* se traduce la nivelul terminologiei (adică la un nivel lingvistic) prin caractere antitetice atît în ceea ce priveşte armătura (*subiectiv* sau *obiectiv*), cît

și termenii înșiși (*numeroși* sau *puțin numeroși*).

Cînd descriem astfel structura socială, nu putem oare cel puțin angaja un dialog cu lingvistul ? În cursul unei ședințe precedente, Roman Jakobson a scos în evidență caracterele fundamentale ale limbilor indo-europene. Se observă la aceste limbi, spunea el, un decalaj între formă și substanță, numeroase excepții la reguli, o mare libertate în alegerea mijloacelor pentru a exprima aceeași idee... Toate aceste trăsături nu se aseamănă oare cu acelea pe care le-am reținut în legătură cu structura socială ?

Pentru a defini corect relațiile dintre limbaj și cultură, trebuie, cred, să excludem de la început două ipoteze. Una după care între cele două ordine n-ar putea exista nici o relație ; și ipoteza inversă, a unei corelații totale la toate nivelurile. În primul caz am fi confruntați cu imaginea unui spirit uman nearticulat și îmbucătățit, divizat în compartimente și în etaje, între care orice comunicare este imposibilă, situație destul de stranie și fără legătură cu ceea ce se constată în alte domenii ale vieții psihice. Iar dacă corespondența dintre cultură și limbă ar fi absolută, lingviștii și antropologii ar fi observat-o și nu ne-am fi aflat aici spre a o discuta. Ipoteza mea de lucru se prevalează deci de o poziție de mijloc : unele corelații între anumite aspecte și anumite niveluri sînt probabil decelabile, iar noi trebuie să găsim care sînt acele aspecte și unde sînt acele niveluri. La această sarcină pot colabora antropologi și lingviști. Dar principalul beneficiar al descoperirilor noastre eventuale nu va fi nici antropologia, nici lingvistica, așa cum le concepem noi actualmente : de aceste descoperiri va profita o știință care e în același timp foarte veche și foarte nouă, o *antropologie* înțeleasă în sensul cel mai larg, adică o cunoaștere a

omului care asociază diverse metode și diverse discipline, și care ne va dezvălui într-o bună zi resorturile secrete ce pun în mișcare acest oaspete, prezent la dezbaterile noastre fără să fi fost invitat : spiritul uman.

CAPITOLUL V

POSTFAȚĂ LA CAPITOLELE III și IV[1]

În același număr al „Caietelor internaționale de sociologie" în care apărea un articol al lui G. Gurvitch consacrat în parte mie, se află și un alt articol, de Haudricourt și Granai, a căror informație este mai solidă, iar gîndirea mai nuanțată[2]. Am fi ajuns mai ușor la un acord între noi dacă autorii acestui text ar fi luat cunoștință înainte de a-l scrie de ambele mele articole asupra raporturilor dintre limbă și societate în loc de a se referi numai la primul. De fapt cele două articole formează un tot, întrucît al doilea răspunde obiecțiilor suscitate chiar în Statele Unite de publicarea celui dintîi. Acesta și este motivul pentru care ele au fost incluse în prezentul volum[3].

Recunosc dealtfel că, așa cum susțin Haudricourt și Granai, exprimarea în cele două articole este uneori imprecisă, întrucît unul a fost scris și celălalt expus oral direct în engleză (al doilea este transcrierea unei înregistrări magnetice). Poate că sînt mai vinovat eu decît adversarii mei de unele păreri greșite pe care

[1] Inedit (1956).

[2] A. G. Haudricourt și G. Granai, *Linguistique et sociologie*, „Cahiers internationaux de sociologie", vol. 19, caiet dublu, serie nouă, anul II, 1955, p. 114—129. Privitor la articolul lui G. Gurvitch, vezi mai departe cap. XVI.

[3] Capitolele III și IV.

și le fac ei despre gîndirea mea. În ansamblu însă, principalul reproș pe care li-l adresez este de a adopta o poziție extraordinar de timorată.

Îngrijorați, pare-se, de dezvoltarea rapidă a lingvisticii structurale, ei încearcă să introducă o distincție între *știința limbajului* și *lingvistică*. Prima, spun ei, „este mai generală decît lingvistica, dar asta nu înseamnă că o cuprinde; ea se dezvoltă la un alt nivel ; ele nu folosesc aceleași concepte și, prin urmare, nici aceleași metode". Pînă la un punct, această afirmație e justă, dar distincția ar justifica mai curînd dreptul etnologului (despre care nu reiese clar aici dacă este contestat) de a se adresa direct științei limbajului atunci cînd studiază (așa cum se exprimă foarte bine autorii) „ansamblul infinit al sistemelor de comunicații reale sau posibile", acele „sisteme simbolice altele decît sistemul limbii", care cuprind „domeniile miturilor, ritualurilor, al înrudirii, care pot fi dealtfel considerate ca tot atîtea limbaje particulare" [1]. Și întrucît autorii continuă : „În această calitate și în grade diferite, ele sînt susceptibile de o analiză structurală analogă aceleia care se aplică sistemului limbii. În acest spirit sînt cunoscute remarcabilele studii ale d-lui Lévi-Strauss asupra «sistemelor de înrudire», care au aprofundat și clarificat incontestabil probleme de o foarte mare complexitate" [2], aș putea doar lua act de această aprobare, căci niciodată n-am căutat să fac altceva, nici să extind metoda la alte domenii decît acestea.

Autorii noștri încearcă totuși să ia înapoi cu o mînă ceea ce dau cu cealaltă, deschizînd un proces de intenție. După ei, „a interpreta societatea în ansamblul ei în funcție de o teorie generală a comunicației" ar însemna „a reduce implicit (și uneori în mod declarat)

[1] *Loc. cit.*, p. 127.
[2] *Ibid.*

societatea la limbă“ (p. 114), reproş formulat aici în mod anonim, dar care mai departe îmi este adresat în mod explicit : „D-l Claude Lévi-Strauss pune în mod limpede problema identităţii limbii şi a societăţii şi pare s-o rezolve afirmativ“ (p. 126). Dar adjectivul *inmost*, pe care îl întrebuinţez, vrea să spună „cel mai profund“, ceea ce nu exclude existenţa şi a altor aspecte, a căror valoare explicativă este mai redusă. D-nii Haudricourt şi Granai comit aici aceeaşi eroare ca Gurvitch ; ei îşi închipuie că metoda structurală aplicată la etnologie are ambiţia de a ajunge la o cunoaştere totală a societăţilor, ceea ce ar fi absurd. Noi vrem doar ca dintr-o bogăţie şi o diversitate empirică, ce întrec întotdeauna eforturile noastre de observaţie şi de descriere, să extragem constante recurente în alte locuri şi în alte timpuri. Procedînd în acest fel lucrăm ca lingviştii, iar distincţia dintre studiul unei anumite limbi şi studiul limbajului, pe care unii încearcă s-o menţină, apare destul de şubredă. „Numărul mereu în creştere al legilor pe care le descoperim pune pe primul plan problema regulilor universale care fundamentează sistemul fonologic al limbilor... lumii..., căci pretinsa multiplicitate a elementelor lor diferenţiale este foarte iluzorie“. Într-adevăr, „aceleaşi legi de implicaţie sînt subiacente tuturor limbilor din lume din punct de vedere atît statistic, cît şi dinamic“ [1]. Aşadar, studiul unei limbi ne conduce în mod inevitabil nu numai la o lingvistică generală, dar, dincolo de aceasta, el ne atrage cu aceeaşi mişcare la examinarea tuturor formelor de comunicare : „Asemenea gamelor muzicale, structurile fonologice (*phonemic patterning)* constituie o intervenţie a culturii în

[1] R. Jakobson şi M. Halle, *Fundamentals of Language*, 'S-Gravenhage, 1956, p. 27, 28, 17 şi passim.

natură, un artificiu care impune reguli logice continuului sonor" [1].

Fără a reduce societatea sau cultura la limbă, putem amorsa această „revoluție coperniciană" (cum spun Haudricourt și Granai), care va consta într-o interpretare a societății în ansamblul ei în funcție de o teorie a comunicației. De pe acum chiar, această încercare este posibilă la trei niveluri : deoarece regulile înrudirii și ale căsătoriei servesc la asigurarea comunicației femeilor între grupuri, așa cum regulile economice servesc la asigurarea comunicației bunurilor și a serviciilor, iar regulile lingvistice la comunicarea mesajelor.

Aceste trei forme de comunicare sînt în același timp forme de schimb, între care există relații evidente (căci relațiile matrimoniale sînt însoțite de relații economice, iar limbajul intervine la toate nivelurile). Este deci legitim să cercetăm dacă există între ele omologii și care sînt caracteristicile formale ale fiecărui tip luat izolat, precum și ale transformărilor care permit să se treacă de la un tip la altul.

Această formulare a problemei, formulare care mi-a aparținut întotdeauna [2], arată cît de puțin fundată este critica pe care mi-o face G. Gurvitch. După părerea sa, eu aș crede că „comunicarea, considerată ca sursa vieții în comun, este în primul rînd «vorbirea»" (*loc. cit.*, p. 16). A căuta în limbaj un model logic care, pentru că este mai perfect și mai bine cunoscut, să ne poată ajuta la înțelegerea structurii altor forme de comunicare nu echivalează deloc cu tratarea limbajului ca originea acestor forme.

---

[1] *Loc. cit.*, p. 17, și mai departe : „Studiul constantelor structurii fonologice ale unei limbi trebuie să fie completat printr-o cercetare a constantelor universale ale structurii fonologice a limbajului" (*loc. cit.*, p. 28).
[2] Vezi cap. XV din acest volum, p. 360—361.

Există însă în societate și altceva decît schimburile matrimoniale, economice și lingvistice. Se mai găsesc în societate și limbaje, ca artă, mit, rit, religie, de care m-am ocupat mai demult sau mai recent și a căror existență și analogie pe care o prezintă cu limba însăși le recunosc Haudricourt și Granai [1]. Există, în sfîrșit, un număr de elemente care actualmente nu sînt structurabile, fie prin natura lor, fie din cauza insuficienței cunoștințelor noastre. Aceste elemente sînt invocate în susținerea nu știu cărui misticism, căci, în ciuda aparențelor, îi cred pe Haudricourt și Granai prizonieri ai unei anumite metafizici a istoriei. Mi se pare că ar fi mai fecund să reținem ca obiect imediat al studiilor noastre nivelurile strategice despre care am vorbit, nu fiindcă ele sînt singurele sau fiindcă restul se confundă cu ele, ci fiindcă sînt singurele care, în stadiul actual al științei, permit introducerea în disciplinele noastre a unor modalități de raționament riguroase.

Resping deci dilema enunțată de autorii noștri, și anume : ori societatea nu există ca un ansamblu, ci este alcătuită prin juxtapunerea unor sisteme ireductibile, ori toate sistemele considerate sînt echivalente și exprimă, fiecare în limbajul său, totalitatea socialului (*loc. cit.*, p. 128). La această problemă răspunsesem cu anticipație în articolul din 1953, pe care criticii mei nu l-au citit : „Pentru a defini corect relațiile dintre limbaj și cultură, trebuie, cred, să excludem de la început două ipoteze : una după care între cele două ordine n-ar putea exista nici o relație, și ipoteza inversă, a unei corelații totale la toate nivelurile... Ipoteza mea de lucru se prevalează deci de o poziție de mijloc : unele corelații dintre anumite aspecte și anumite niveluri sînt probabil decelabile, iar

[1] Artă, cap. XIII ; mit, cap. X și XI ; rit, cap. XII din prezentul volum.

noi trebuie să găsim care sînt acele aspecte şi unde sînt acele niveluri"[1].

Dacă am vrea să stabilim o serie de corespondenţe termen cu termen între limbaj şi cultură considerată ca ansamblul datelor relative la o societate determinată, am comite o eroare logică ce ar oferi un argument mai simplu şi mai puternic decît cele avansate de Haudricourt şi Granai : într-adevăr, întregul nu ar putea fi echivalent cu partea. Această greşeală de raţionament este oare datorată uneori metalingvisticii americane, cu care Haudricourt şi Granai încearcă în mod tendenţios să mă confunde? Este posibil. Dar, dacă nu mă înşel, cuvîntul şi obiectul au ajuns la modă în Statele Unite ulterior comunicării mele la Congresul internaţional al americaniştilor ţinut la New York în 1949[2], iar aceasta îşi căuta inspiraţia în altă parte[3]. Reproşurile pe care le-am adresat încă din 1952 pretinsei metalingvistici sînt mai tehnice şi se situează pe un alt plan. Eroarea lui Whorf şi a discipolilor săi provine din faptul că ei compară date lingvistice foarte prelucrate şi care sînt produsul unei analize prealabile cu observaţii etnografice care se situează la un nivel empiric sau pe planul unei analize ideologice care implică un decupaj arbitrar al realităţii sociale. Ei compară astfel obiecte care nu sînt de aceeaşi natură şi riscă să ajungă la truisme sau la ipoteze fragile.

Dar Haudricourt şi Granai se fac vinovaţi de aceeaşi greşeală atunci cînd scriu : „Obiectul lingvisticii este constituit din limbi (în sensul obişnuit al acestui cuvînt : limbă franceză, limbă engleză...). În sociologie, obiectele comparabile ar fi ceea ce se numeşte societăţi sau structuri globale (naţiune, popor, trib etc.). Este necesar, într-adevăr, ca obiectul a cărui na-

---

[1] Cap. IV din acest volum, p. 98.

[2] Cap. III din acest volum.

[3] De exemplu, în anumite articole ale lui E. Sapir (vezi E. Sapir, *Selected Writings* etc., 1949).

tură vrem s-o studiem să fie independent la maximum de celelalte obiecte"[1]. În acest caz sîntem într-adevăr pierduți, iar critica poate ușor triumfa. În cele două studii care formează capitolele III și IV ale volumului de față, eu propun cu totul altceva. Obiectul analizei structurale comparate nu este limba franceză sau limba engleză, ci un anumit număr de structuri la care lingvistul poate ajunge pornind de la aceste obiecte empirice și care sînt, de pildă, structura fonologică a limbii franceze, structura ei gramaticală ori structura ei lexicală sau chiar și aceea a discursului, care nu este deloc nedeterminat. Cu aceste structuri eu nu compar societatea franceză, nici chiar structura societății franceze, cum le-ar înțelege și acum G. Gurvitch (care își închipuie că o societate ca atare posedă o structură), ci un anumit număr de structuri, pe care le voi căuta acolo unde pot fi găsite, nu în altă parte : în sistemul de înrudire, în ideologia politică, în mitologie, ritual, artă, în „codul" de politețe și — de ce nu ? — în bucătărie. Între aceste structuri, care sînt toate expresii parțiale — dar privilegiate pentru studiul științific — ale acelei totalități care se numește societatea franceză, engleză sau alta, caut eu dacă există proprietăți comune. Căci chiar aici nu este vorba de a substitui un conținut original altuia, de a reduce pe acesta la celălalt, ci de a ști dacă proprietățile formale prezintă între ele omologii și care anume, contradicții și care anume sau raporturi dialectice exprimabile sub formă de transformări. În sfîrșit, eu nu afirm că astfel de comparații vor fi întotdeauna fecunde, ci doar că vor fi fecunde uneori și că aceste coincidențe vor avea o mare importanță pentru înțelegerea poziției unei societăți oarecare în raport cu altele de același tip și pentru înțelegerea legilor care guvernează evoluția ei în timp.

---

[1] *Op. cit.*, p. 126.

Dăm aici un exemplu diferit de acelea care au putut fi găsite în articolele în chestiune. Ca și limba, cred că bucătăria unei societăți este analizabilă în elementele sale constitutive care ar putea fi denumite în acest caz „gusteme“ și care sînt organizate după anumite structuri de opoziție și de corelație. Am putea atunci distinge bucătăria engleză de cea franceză cu ajutorul a trei opoziții : *endogen / exogen* (adică materii prime naționale sau exotice) ; *central / periferic* (baza mesei și adaosurile) ; *accentuat / neaccentuat* (adică savuros sau insipid). S-ar obține astfel un tablou în care semnele + și — corespund caracterului pertinent sau nepertinent al fiecărei opoziții din sistemul considerat:

	Bucătărie engleză	*Bucătărie franceză*
endogen / exogen	+	—
central / periferic	+	—
accentuat/neaccentuat	—	+

sau, altfel spus, bucătăria engleză compune felurile principale ale unei mese din produse naționale preparate insipid și le completează cu preparate pe bază exotică, în care toate valorile diferențiale sînt puternic accentuate (ceai, chec cu fructe, marmeladă de portocale, porto). În bucătăria franceză, dimpotrivă, opoziția *endogen / exogen* devine foarte slabă sau dispare și gusteme la fel de accentuate sînt combinate între ele atît în poziția centrală, cît și în cea periferică.

Se aplică oare această definiție tot atît de bine și bucătăriei chineze ? Da, dacă ne limităm la opozițiile precedente, nu însă dacă introducem și altele, ca *acru / dulce,* care în bucătăria franceză se exclud reciproc, spre deosebire de cea chineză (și cea germană), și dacă ținem seama de faptul că bucătăria franceză este diacronică (aceleași opoziții nu acționează în diversele momente ale mesei ; astfel aperitivele fran-

ceze sînt constituite pe o opoziție: *preparare maximă / preparare minimă*, de tipul mezelărie / crudități, care nu se regăsește sincronic în felurile următoare), pe cînd bucătăria chineză este concepută în sincronie, adică aceleași opoziții pot construi toate părțile mesei (care, din acest motiv, pot fi servite toate o dată). Pentru a obține o structură exhaustivă, trebuie apelat și la alte opoziții, cum ar fi aceea dintre fript și fiert, care joacă un rol atît de mare în bucătăria țărănească din interiorul Braziliei (*friptura* fiind maniera senzuală, *fiertura* manieră nutritivă de preparare a cărnii și care se exclud reciproc). Există, în sfîrșit, unele incompatibilități conștiente în grupul social și care posedă o valoare normativă: *aliment încălzitor / aliment răcoritor; băutură lactată / băutură alcoolică; fruct proaspăt / fruct fermentat* etc.

După ce aceste structuri elementare au fost definite, nu este deloc absurd să ne întrebăm dacă ele aparțin numai domeniului considerat sau dacă se regăsesc (dealtfel adeseori transformate) și în alte domenii ale aceleiași societăți sau ale diferitelor societăți. Iar dacă am descoperi că ele sînt comune mai multor domenii, am avea dreptul să tragem concluzia că am obținut o valoare semnificativă a atitudinilor inconștiente ale societății sau ale societăților analizate.

Am ales anume acest exemplu neînsemnat, fiindcă este împrumutat de la societăți contemporane. Or, Haudricourt și Granai, care par uneori gata să recunoască valoarea metodei mele atunci cînd este vorba de societăți zise primitive, se străduiesc să le distingă radical pe acestea de societăți mai complexe. Acolo, spun ei, percepera societății globale este imposibilă. Or, eu am arătat că nu este niciodată vorba de a lua în considerare societatea globală (încercare, în orice caz, irealizabilă *stricto sensu*), ci de a dis-

cerne în ea niveluri care să fie comparabile și să devină astfel semnificative. Sînt de acord că, în enormele noastre societăți moderne, aceste niveluri sînt mai numeroase și fiecare în sine mai greu de studiat decît în micile triburi sălbatice. Totuși, deosebirea este de grad și nu de natură. Este de asemenea adevărat că în lumea occidentală modernă frontierele lingvistice coincid rareori cu frontierele culturale, dar dificultatea nu este de netrecut. În loc să comparăm anumite aspecte ale limbii și anumite aspecte ale culturii, vom compara aspectele diferențiale ale limbii și ale culturii în două societăți sau subsocietăți care posedă în comun una, dar nu și pe cealaltă. Astfel se va pune întrebarea dacă există vreo corelație între maniera elvețiană sau belgiană de a vorbi limba franceză și alte particularități care par specifice acestor societăți atunci cînd sînt comparate cu particularitățile respective ale societății noastre. În plus, nu sînt de acord nici cu afirmația că faptele sociale au o dimensiune spațială, în timp ce limba ar fi indiferentă față de numărul de indivizi care o vorbesc. Dimpotrivă, mi se pare posibil de a admite apriori că „limbile mari“ și „limbile mici“ trebuie să evidențieze în structura și în ritmul lor de evoluție nu numai întinderea circumscripției în care ele domină, ci și prezența la frontierele lor a unor circumscripții lingvistice de un alt ordin de mărime decît a lor.

Interpretările greșite care mișună în articolul domnilor Haudricourt și Granai se reduc la două erori, care constau, una, în a opune în mod abuziv punctul de vedere diacronic și punctul de vedere sincronic, iar cealaltă în a săpa o prăpastie între limbă, care ar fi arbitrară la toate nivelurile, și celelalte fapte sociale, care nu ar putea avea același caracter. Este uimitor că pentru a susține aceste afirmații autorii noștri preferă să ignore articolul lui Roman Jakobson

Principes de phonologie historique[1] şi articolul, nu mai puţin memorabil, al lui Emile Benveniste, în care acesta analizează principiul lui Saussure al naturii arbitrare a semnului lingvistic[2].

În legătură cu primul punct, autorii noştri afirmă că analiza structurală îi izolează pe lingvist şi pe etnolog în sincronie. Ea ar conduce astfel inevitabil la „construirea pentru fiecare situaţie luată în considerare a unui sistem ireductibil la altele" şi deci la „negarea istoriei şi evoluţiei limbii". Perspectiva pur sincronică ar conduce la concepţia de nesusţinut că două interpretări fonologice ale aceleiaşi realităţi fonetice ar trebui considerate la fel de valabile.

Acest reproş poate fi făcut unor neopozitivişti americani, nu însă structuraliştilor europeni. Dar Haudricourt şi Granai fac aici o confuzie gravă : la anumite etape ale investigaţiei ştiinţifice este sănătos de a considera că, în stadiul actual al cunoştinţelor, două interpretări sînt la fel de potrivite ca să explice aceleaşi fapte. Aceasta a fost pînă în secolul al XX-lea — şi poate că rămîne aşa — situaţia în fizică. Eroarea constă nu în a recunoaşte această stare de lucruri atunci cînd ea există, ci în a se mulţumi cu ea şi a nu căuta a o depăşi. Or, analiza structurală oferă mijlocul de a o evita datorită principiului soluţiei unice, de care Jakobson, printre alţii, s-a folosit în permanenţă după ce-l împrumutase de la fizicieni : *Frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora* *. Acest principiu ne duce într-o direcţie opusă aceleia a pragmatismului, a formalismului şi a neo-

---

[1] R. Jakobson, *loc. cit.*, în : N. Trubetzkoy, *Principes de phonologie* (trad. franceză), Paris, 1949, p. 315—336.

[2] E. Benveniste, *Nature du signe linguistique*, „Acta linguistica", I, 1, 1939.

* Ceea ce poate fi făcut prin mai puţine, e de prisos prin mai multe *(lat.)* — *Nota trad.*

pozitivismului, fiindcă afirmația că explicația cea mai economică dintre toate cele luate în considerație este și cea care se apropie cel mai mult de adevăr se bazează, în ultima analiză, pe identitatea postulată a legilor universului și a celor ale gîndirii.

Dar mai ales de la publicarea articolului lui Jakobson știm că opoziția dintre diacronie și sincronie este foarte iluzorie, bună numai în etapele preliminare ale cercetării. E de ajuns să cităm din acest articol : „Ar fi o greșeală gravă de a considera statica și sincronia ca sinonime. O secțiune statică este o ficțiune : ea nu este decît un procedeu științific ajutător și nu un mod particular de existență. Putem considera perceperea unui film nu numai diacronic, ci și sincronic : totuși, aspectul sincronic al unui film nu este identic cu o imagine izolată extrasă din film. Percepția mișcării este prezentă și în aspectul sincronic. La fel stau lucrurile în ceea ce privește limba". Și un alt citat, care răspunde direct considerațiilor — dealtfel foarte interesante în sine — prezentate de autorii noștri asupra evoluției limbii franceze vorbite : „Tentativele de a identifica *sincronia, statica* și domeniul de aplicare al *teleologiei,* de o parte, și, de cealaltă parte, *diacronia, dinamica* și sfera *cauzalității mecanice* restrîng în mod nejustificat cadrul sincroniei, fac din lingvistica istorică o aglomerare de date disparate și creează iluzia, superficială și dăunătoare, a unui abis între problemele sincroniei și ale diacroniei" [1].

A doua eroare a lui Haudricourt și Granai constă în a opune în mod rigid limba — care ne pune „în fața unui îndoit arbitrar", cel al cuvîntului în raport cu semnificantul, și cel al semnificației conceptului în raport cu obiectul fizic pe care îl denotă — și societatea, care întreține „un raport direct... cu natura... într-un

[1] R. Jakobson, *loc. cit.,* p. 333—334 și 335—336.

mare număr de cazuri“ [1], ceea ce ar limita vocația ei simbolică.

Aş putea să mă consider satisfăcut cu rezerva : „un mare număr de cazuri“, și să răspund că personal mă ocup de celelalte cazuri. Cum însă am impresia că afirmația implicită a autorilor noştri este una dintre cele mai periculoase ce pot fi formulate, mă voi opri o clipă asupra ei.

Încă din 1939, Benveniste se întreba dacă lingvistul nu va fi într-o bună zi în măsură de a aborda cu folos problema metafizică a acordului dintre spirit și lume. Chiar dacă pentru moment ar fi preferabil s-o lase deoparte, ar trebui totuși să-și dea seama că „a admite relația ca fiind arbitrară este pentru lingvist o modalitate de a se feri de această problemă...“ [2]. Haudricourt (fiindcă el este lingvistul echipei) rămîne însă în defensivă : totuși, în calitatea sa de etnograf și de tehnolog, el știe bine că tehnica nu este chiar atît de naturală, nici limbajul atît de arbitrar cum spune el.

Chiar argumentele lingvistice invocate în sprijinul acestei opoziții nu sînt satisfăcătoare. Cuvîntul francez *pomme de terre* rezultă oare într-adevăr dintr-o convenție arbitrară care „desemnează un obiect care nu este măr *(pomme)* și nu se află în pămînt *(terre)*“, iar caracterul arbitrar al conceptului este oare scos în evidență atunci cînd se constată că în engleză același produs se numește *potato* ? În realitate, alegerea în franceză a unui termen, inspirată în mare măsură de considerații didactice, exprimă condițiile tehnice și economice cu totul speciale care au marcat acceptarea definitivă a acestui produs alimentar în Franța. Ele reflectă de asemenea formele verbale folosite în țările din care a fost importată planta. În sfîrşit, soluția *pomme de terre* era, dacă nu necesară, cel

[1] H a u d r i c o u r t și G r a n a i, *loc. cit.*, p. 126—127.
[2] E. B e n v e n i s t e, *loc. cit.*, p. 26.

puţin accesibilă limbii franceze, deoarece cuvîntul *pomme*, semnificînd la originea sa orice fruct rotunjit cu seminţe sau cu sîmbure, avea deja un mare randament funcţional atestat de formaţii anterioare, ca *pomme de pin* (con de brad), *pomme de chêne* (ghindă), *pomme de coing* (gutuie), *pomme de grenade* (rodie), *pomme d'orange* (portocală) etc. O alegere în care sînt exprimate fenomene istorice, geografice, sociologice şi în acelaşi timp tendinţe propriu-zis lingvistice poate fi oare socotită, într-adevăr, arbitrară ? Putem spune mai curînd că denumirea franceză *pomme de terre* nu i-a fost impusă limbii, dar că ea exista ca una dintre soluţiile posibile (în opoziţie dealtfel cu *pomme de l'air*, atît de frecvent în limba bucătarilor şi care înlocuieşte termenul, curent în franceza veche, *pomme vulgaire*, pentru fructul arborelui, fiindcă celălalt este dotat cu un mai puternic coeficient de vulgaritate). Soluţia rezultă dintr-o alegere între posibilităţi preexistente.

Arbitrară în planul conceptului, limba ar fi tot atît de arbitrară şi în planul cuvîntului : „Nu există... nici un raport inteligibil între pronunţia unui cuvînt şi conceptul pe care îl reprezintă. Ce raport poate exista, de exemplu, între închiderea buzelor la începutul şi la sfîrşitul cuvîntului *pomme* şi fructul rotunjit pe care îl cunoaştem ?“ [1].

Principiul lui Saussure invocat aici de autorii noştri este incontestabil dacă ne situăm numai la nivelul descrierii lingvistice ; el a jucat în ştiinţa limbilor un rol considerabil, dînd posibilitatea foneticii să se emancipeze de interpretările metafizice naturaliste. El reprezintă, cu toate acestea, numai un moment al gîndirii lingvistice şi, de îndată ce încercăm să înţelegem lucrurile dintr-un punct de vedere mai general, importanţa lui devine mai limitată şi precizia lui se estompează.

---

[1] Haudricourt şi Granai, *loc. cit.*, p. 127.

Pentru a-mi simplifica ideea voi spune că semnul lingvistic este arbitrar apriori, dar că aposteriori încetează de a fi. În natura anumitor preparate pe bază de lapte fermentat nu există apriori nimic care să impună forma sonoră: *fromage*, sau mai curînd *from-*, deoarece desinența este comună și altor cuvinte. E suficient să comparăm cuvîntul francez *froment*, al cărui conținut semantic este cu totul diferit, și cuvîntul englez *cheese*, care înseamnă același lucru ca și *fromage*, însă cu alt material fonetic. Pînă aici semnul lingvistic apare arbitrar.

Dimpotrivă, nu este deloc sigur că aceste opțiuni fonetice, arbitrare în raport cu *designatum*, nu se repercutează imperceptibil, ulterior, poate nu asupra sensului general al cuvintelor, dar asupra poziției lor într-un mediu semantic. Această determinare aposteriori se produce la două niveluri : nivelul fonetic și acel al vocabularului.

Pe plan fonetic, fenomenele de sinestezie au fost adeseori descrise și studiate. Practic toți copiii și mulți dintre adulți, deși majoritatea nu o mărturisesc, asociază spontan sunetele — foneme sau timbruri ale instrumentelor muzicale — cu unele culori sau forme. Aceste asociații există și pe planul vocabularului pentru anumite domenii puternic structurate, cum ar fi termenii calendarului. Deși culorile asociate nu sînt întotdeauna aceleași pentru fiecare fonem, s-ar părea că subiecții construiesc cu ajutorul unor termeni variabili un sistem de relații care corespunde, analogic și pe un alt plan, proprietăților fonologice structurale ale limbii considerate. Astfel, un subiect a cărui limbă maternă este maghiara vede vocalele în felul următor : i, í, alb ; e, galben ; é, ceva mai închis ; a, bej; á, bej închis ; o, albastru închis ; ó, negru ; u, ú, roșu ca sîngele proaspăt. În legătură cu această observație, Jakobson remarcă : „Cromatismul crescînd al culorilor este paralel cu trece-

rea de la vocalele cele mai înalte la cele mai joase, iar contrastul dintre culorile deschise și cele închise este paralel cu opoziția dintre vocalele anterioare și posterioare, cu excepția vocalelor u, la care percepția pare anormală. Caracterul ambivalent al vocalelor anterioare rotunjite este clar indicat : *ö*, *ő*, bază albastru foarte închis cu pete deschise, difuze, împrăștiate ; *ü*, *ű*, bază roșu intens, pătat cu roz“ [1].

Nu este vorba, așadar, de particularități explicabile prin istoria personală și prin gusturile fiecăruia. Nu numai că studiul acestor fenomene, așa cum spun autorii pe care i-am citat, „poate dezvălui aspecte foarte importante ale lingvisticii din punct de vedere psihologic și teoretic“ [2], dar el ne conduce direct la considerarea „bazelor naturale“ ale sistemului fonetic, adică la structura creierului. Reluînd problema într-un număr ulterior al aceleiași reviste, David I. Mason își încheie astfel analiza : „Există, probabil, în creierul uman o hartă a culorilor, similară cel puțin în parte, din punct de vedere topologic, cu harta frecvențelor sonore care trebuie să se afle de asemenea acolo. Dacă există, așa cum sugerează Martin Joos, o hartă cerebrală a formelor cavității bucale... aceasta ar trebui să fie, pare-se, oarecum *inversă* atît față de harta frecvențelor, cît și de harta culorilor...“ [3].

Dacă admitem deci, conform principiului lui Saussure, că nimic nu predestinează apriori anumite grupuri de sunete de a desemna anumite obiecte, nu mi se pare mai puțin probabil

---

[1] Gladys A. Reichard, Roman Jakobson și Elizabeth Werth, *Language and Synesthesia*, „Word“, vol. 5, nr. 2, 1949, p. 226.

[2] *Loc. cit.*, p. 224.

[3] D. I. Mason, *Synesthesia and Sound Spectra*, „Word“, vol. 8, nr. 1, 1952, p. 41, citînd pe Martin Joos, *Acoustic Phonetics*, supl. la *Language*, în : „Language Monograph“, nr. 23, aprilie-iunie 1948, II, 46.

ca, odată adoptate, aceste grupuri de sunete să doteze cu nuanțe particulare conținutul semantic legat de ele. S-a observat că vocalele cu frecvență înaltă (de la *i* la ε) sînt alese de preferință de poeții englezi pentru a sugera tonuri palide sau puțin luminoase, în timp ce vocalele cu frecvență joasă (de la *u* la *a)* se referă la culori bogate sau închise. Mallarmé se plîngea că cuvintele franceze *jour* și *nuit* ar avea o valoare fonetică inversă față de sensul lor respectiv. Din momentul în care limbile franceză și engleză atribuie valori fonetice eterogene denumirii aceluiași aliment, posibilitatea semantică a termenului nu mai este absolut aceeași. Pentru mine, care în unele perioade ale vieții mele am vorbit exclusiv engleza, fără ca prin aceasta să fiu bilingv, *fromage* și *cheese* îmi spun într-adevăr același lucru, însă cu nuanțe diferite : *fromage* evocă ceva greoi, o materie onctuoasă și puțin friabilă, o savoare densă. E un cuvînt apt mai ales să desemneze ceea ce brînzarii numesc *pâtes grasses ;* pe cînd *cheese*, mai ușor, proaspăt, acrișor și topindu-se în gură (vezi forma orificiului bucal), mă face imediat să mă gîndesc la brînza albă. „Brînza arhetipală“ nu este deci aceeași pentru mine, ci depinde de cum gîndesc, în franceză sau în engleză.

Cînd considerăm vocabularul aposteriori, adică deja constituit, cuvintele pierd mult din arbitrarul lor, căci sensul pe care li-l dăm nu mai este funcție numai de o convenție. În raport cu modul în care fiecare limbă decupează universul de semnificație de care ține cuvîntul, acesta este funcție de prezența ori de absența altor cuvinte pentru a exprima sensuri apropiate. Astfel *time* și *temps* nu pot avea același sens în franceză și în engleză, din cauză că engleza dispune și de *weather*, care în franceză lipsește. Invers, *chair* și *armchair* se află, retrospectiv, într-un mediu semantic mai restrîns

decît *chaise* şi *fauteuil*. În ciuda diferenţelor de sens, cuvintele sînt contaminate şi de omofonele lor. Dacă un mare număr de persoane ar fi invitate să producă asociaţii libere suscitate de seria : *cvintet, sextuor, septuor*, m-ar mira foarte mult dacă acestea s-ar raporta numai la numărul instrumentelor şi că sensul cuvîntului cvintet n-ar fi, pînă la un punct, influenţat de cuvîntul cvintă (acces de tuse) ; acela de sextuor de cuvîntul sex [1], pe cînd septuor impune un sentiment de durată, din cauza modulaţiei ezitante a primei silabe, pe care a doua o rezolvă cu întîrziere, ca printr-un acord maiestuos. În opera sa literară, Michel Leiris a început studiul acestei structurări inconştiente a vocabularului, a cărui teorie ştiinţifică rămîne încă de făcut. Ar fi greşit să se vadă aici un joc poetic, şi nu percepţia, ca la telescop, a unor fenomene foarte îndepărtate de conştiinţa clară şi de gîndirea raţională, dar al căror rol este capital pentru o mai bună înţelegere a naturii faptelor lingvistice [2].

Aşadar, caracterul arbitrar al semnului lingvistic nu este decît provizoriu. Semnul odată creat, vocaţia lui se precizează, de o parte, în funcţie de structura naturală a creierului şi, de altă parte, în raport cu ansamblul celorlalte semne, adică cu universul limbii, care tinde, natural, spre sistem.

Regulamentele de circulaţie au atribuit şi ele în mod arbitrar valorile semantice respective semnului roşu şi celui verde. Ar fi putut face alegerea contrară. Şi, totuşi, rezonanţele afective şi armonicele simbolice ale roşului şi verdelui n-ar fi în acest caz doar inversate. În sis-

---

[1] Pentru mine acest lucru este atît de adevărat, încît îmi vine greu să nu întrebuinţez în franceză termenul *sextette* (care ar fi un anglicism), fără îndoială din cauza desinenţei lui feminine.

[2] Michel Leiris, *La règle du jeu*, vol. I, *Biffures*, Paris, 1948 ; vol. II, *Fourbis*, Paris, 1955.

temul actual, semnul roşu evocă primejdia, violenţa, sîngele, iar verdele speranţa, calmul şi desfăşurarea placidă a unui proces natural, ca acela al vegetaţiei. Ce s-ar întîmpla însă dacă roşul ar fi semnul căii libere, iar verdele al trecerii interzise ? Fără îndoială că roşul ar fi fost perceput ca dovadă de căldură umană şi de comunicabilitate, iar verdele ca simbol de duşmănie şi răceală. Roşul nu ar fi luat pur şi simplu locul verdelui şi nici reciproc verdele pe al roşului. Alegerea semnului poate fi arbitrară ; el păstrează totuşi o valoare proprie, un conţinut independent care se combină cu funcţia semnificantă pentru a o modula. Dacă opoziţia *roşu / verde* este inversată, conţinutul ei semantic este decalat în mod perceptibil, pentru că roşul rămîne roşu, iar verdele rămîne verde, nu numai în calitate de stimuli senzoriali dotati fiecare cu o valoare proprie, ci pentru că ele sînt şi suporturi ale unui simbolism tradiţional, care, din moment ce există istoriceşte, nu poate fi manipulat într-un mod absolut liber.

Trecînd de la limbaj la alte fapte sociale, nu putem să nu ne mirăm că Haudricourt se lasă sedus de o concepţie empiristă şi naturalistă a raporturilor dintre mediul geografic şi societate, deşi el însuşi a făcut atît de mult pentru a dovedi caracterul artificial al relaţiei care le uneşte. Am arătat mai sus că limbajul nu este chiar atît de arbitrar, însă raportul dintre natură şi societate este mult mai arbitrar decît vrea să ne facă să credem articolul în chestiune. Este oare necesar să reamintesc că întreaga gîndire mitică, întregul ritual constau într-o reorganizare a experienţei sensibile în cadrul unui sistem semantic ? Că motivele pentru care diverse societăţi aleg pentru a folosi sau a arunca unele produse naturale şi, atunci cînd le întrebuinţează, modalităţile de folosire ale

acestora depind nu numai de proprietățile lor intrinsece, ci și de valoarea simbolică care le este artribuită ? Fără a înșira aici exemple ce umplu toate manualele, mă voi mărgini la o singură autoritate, care nu poate fi suspectată de idealism, aceea a lui Marx. În *Contribuții la critica economiei politice*, el se întreabă asupra motivelor care i-au făcut pe oameni să aleagă metalele prețioase ca etaloane de valoare. El enumeră cîteva dintre ele care țin de „proprietățile naturale“ ale aurului și ale argintului : omogenitate, uniformitate calitativă, divizibilitate în fracțiuni ce pot fi întotdeauna reunificate prin topire, greutate specifică ridicată, raritate, mobilitate, inalterabilitate, și continuă: „Pe de altă parte, aurul și argintul sînt de prisos nu numai într-un sens negativ, adică sînt obiecte de care te poți lipsi, dar în virtutea proprietăților loc estetice ele constituie materialul firesc pentru obiecte de lux, podoabe, obiecte de fast și de uz festiv, într-un cuvînt forma pozitivă a prisosului și a bogăției. Ele apar oarecum ca lumină solidificată, dezgropată din adîncuri ; argintul reflectă toate razele de lumină în compoziția lor inițială, în timp ce aurul reflectă numai potența cea mai înaltă a culorii, roșul. Simțul culorilor este însă forma cea mai populară a simțului estetic în general. Legătura etimologică dintre denumirile metalelor prețioase și raporturile culorilor în diferite limbi indo-germanice a fost dovedită de Iakob Grimm“[1].

Așadar, însuși Marx ne îndeamnă a desprinde sisteme simbolice, subiacente în același timp limbajului și raporturilor pe care omul le întreține cu lumea. „Numai datorită obișnuinței

[1] K. Marx, *Critique de l'économie politique,* trad. Léon Remy, Paris, 1899, p. 216 (vezi și K. Marx și F. Engels, *Opere,* vol. 13, București, Editura politică, 1962, p. 143. — *Nota trad.).*

din viața de toate zilele ni se pare ceva banal și de la sine înțeles că o relație socială de producție ia forma unui lucru..." [1]

Dar, din momentul în care numeroase forme ale vieții sociale — economică, lingvistică etc. — se prezintă ca raporturi, se deschide calea spre o antropologie înțeleasă ca o teorie generală a raporturilor și spre analiza societăților în funcție de caracterele diferențiale, proprii sistemelor de raporturi care le definesc pe unele și pe celelalte.

---

[1] *Loc. cit.*, p. 14 (vezi și K. Marx și F. Engels, *op. cit.*, p. 23. — *Nota trad.*).

ORGANIZARE SOCIALĂ

CAPITOLUL VI

NOȚIUNEA DE ARHAISM ÎN ETNOLOGIE[1]

Cu toate imperfecțiunile sale și în ciuda unor critici meritate, se pare că, în lipsa unuia mai bun, termenul de „primitiv“ s-a instalat definitiv în vocabularul etnologic şi sociologic contemporan. Studiem, așadar, societăți „primitive“. Ce înțelegem însă prin asta? În linii mari, expresia este destul de clară. Știm că noțiunea de „primitiv“ desemnează un vast ansamblu de populații care ignorează scrisul și, din această cauză, nu sînt accesibile metodelor de investigație ale istoricului pur, populații atinse abia de curînd de expansiunea civilizației mecanice și care au rămas deci străine, prin structura lor socială și concepția lor despre lume, noțiunilor pe care economia şi filozofia politică le consideră ca fundamentale atunci cînd este vorba de propria noastră societate. Pe unde trece însă linia de demarcație? Mexicul antic satisface criteriul al doilea, dar foarte incomplet pe primul. Egiptul şi China arhaice devin accesibile cercetării etnologice, desigur nu pentru că nu ar fi cunoscut scrierea, ci fiindcă masa documentelor păstrate nu este suficientă pentru a face de prisos folosirea altor metode; nici una, nici cealaltă nu sînt exterioare ariei

[1] Publicat sub acest titlu în „Cahiers internationaux de Sociologie“, vol. 12, 1952, p. 32—35.

de civilizaţie mecanică, ele au precedat-o doar în timp. Invers, faptul de a lucra în prezent şi în interiorul ariei de civilizaţie mecanică nu l-ar putea izola pe folclorist de etnolog. În Statele Unite asistăm de zece ani încoace la o evoluţie senzaţională, care este, fără îndoială, în primul rînd revelatoare pentru criza spirituală în care se angajează societatea americană contemporană (care începe să se îndoiască de sine şi nu mai parvine să se perceapă pe sine decît prin acel efect de bizarerie pe care îl dobîndeşte tot mai mult în propriii săi ochi), dar care, deschizînd etnologilor porţile uzinelor, ale serviciilor publice naţionale şi municipale, uneori chiar ale statelor-majore, proclamă implicit că între etnologie şi celelalte ştiinţe despre om deosebirea este mai mult de metodă decît de obiect.

Totuşi, aici vrem să examinăm numai obiectul. Constatăm dealtfel cu uimire că, pierzînd simţul obiectului care-i este propriu, etnologia americană lasă metoda cu care fondatorii ei o înarmaseră — prea îngust empirică, însă precisă şi scrupuloasă — să se dizolve în avantajul unei metafizici sociale adeseori simpliste şi al unor procedee de investigaţie incerte. Metoda nu poate să se consolideze şi cu atît mai puţin să se extindă decît printr-o cunoaştere din ce în ce mai exactă a obiectului său special, a caracterelor sale specifice şi a elementelor sale distinctive. Sîntem departe de aşa ceva. Desigur, termenul de „primitiv“ pare a fi definitiv la adăpost de confuziile implicate de sensul lui etimologic şi întreţinute de un evoluţionism perimat. Un popor primitiv nu este un popor arierat sau rămas în urmă ; el poate da dovadă într-un domeniu sau altul de un spirit de invenţie şi de realizare care să lase mult în urma lui succesele popoarelor civilizate. Aşa este, de exemplu, acea veritabilă „sociologie planificată“ pe care ne-o dezvăluie studiul organizaţiei familiale a societăţilor australiene, integrarea vieţii afective într-un sistem complex de drep-

turi și de obligații în Melanezia și, aproape pretutindeni, folosirea sentimentului religios pentru fundarea unei sinteze viabile, deși nu întotdeauna armonioasă, a aspirațiilor individuale și a ordinii sociale.

Mai mult, un popor primitiv nu este un popor fără istorie, cu toate că desfășurarea ei ne scapă adeseori. Lucrările lui Seligman despre indigenii din Noua Guinee [1] arată cum o structură socială foarte sistematică în aparență uneori s-a eliberat, alteori s-a menținut de-a lungul unei succesiuni de evenimente contingente: războaie, migrațiuni, rivalități, cuceriri. Stanner a descris dezbaterile cărora le dă loc într-o societate contemporană promulgarea unei legislații a înrudirii și a căsătoriei : „junii turci" reformatori, convertiți la doctrinele unei populații învecinate, impun triumful unui sistem mai subtil al simplității vechilor instituții, iar indigenii plecați timp de cîțiva ani din tribul lor nu mai reușesc la înapoiere să se adapteze noii ordini [2]. În America, numărul, distribuția și relațiile reciproce ale clanurilor hopi nu erau înainte cu două secole aceleași ca astăzi [3]. Toate aceste lucruri le cunoaștem ; ce am reținut însă din ele ? O distincție, teoretic confuză, în fapt impracticabilă, între pretinșii „primitivi", desemnați astfel printr-o convenție (înglobînd, de-altfel, aproape totalitatea populațiilor studiate de etnolog) și cîțiva rari „primitivi adevărați", reduși doar la australieni și la locuitori ai Țării de Foc, după cum se spune în rezumatul cursului lui Marcel Mauss [4]. Am văzut adineauri ce

[1] C. G. Seligman, *The Melanesians of British New Guinea*, Londra, 1910.

[2] W. E. Stanner, *Murinbata Kinship and Totemism*, „Oceania", vol. 7, nr. 2, 1936—1937.

[3] R. H. Lowie, *Notes on Hopi Clans*, „Anthropological Papers of the American Museum of Natural History", vol. 30, p. 6, 1929.

[4] Marcel Mauss, *Manuel d'ethnographie*, Paris, 1947, p. 1, nr. 1.

trebuie să credem despre australieni. Cei din Țara de Foc (și alte cîteva triburi sud-americane pe care unii autori le adaugă acestora) [1] ar fi oare singurele care, împreună cu unele grupuri de pigmei, să se bucure de exorbitantul privilegiu de a fi dăinuit și de a nu avea nici o istorie ? Această stranie aserțiune se bazează pe un dublu argument. În primul rînd, istoria acestor popoare ne este totalmente necunoscută și, din cauza absenței sau a sărăciei tradițiilor orale și a vestigiilor arheologice, nu va putea fi niciodată cunoscută. De aici însă nu s-ar putea trage concluzia că ea nu există. În al doilea rînd, aceste popoare evocă, prin arhaismul tehnicilor și instituțiilor lor, ceea ce ne este posibil să reconstituim despre starea socială a populațiilor foarte vechi, care au trăit acum zece sau douăzeci de milenii ; de aici concluzia că, așa cum erau deja la acea epocă îndepărtată, tot așa au rămas și astăzi. Rămîne în seama filozofiei grija de a explica de ce în unele cazuri s-a petrecut ceva și de ce în aceste cazuri nu se petrece nimic.

Odată acceptată pe acest plan filozofic, discuția pare fără ieșire. Să admitem deci ca o posibilitate teoretică că unele fragmente etnice ar fi putut rămîne în urma mișcării, dealtfel inegală, în care e atrasă omenirea : fie că ele ar fi evoluat cu o încetineală abia perceptibilă care ar fi prezervat pînă în prezent cea mai bună parte din prospețimea lor primitivă ; fie, dimpotrivă, că ciclul lor de evoluție, oprit pretimpuriu, le-a lăsat încremenite într-o inerție definitivă. Adevărata problemă nu se pune însă astfel. Cînd se studiază în prezent o populație oarecare, arhaică în aparență, pot fi oare desprinse anumite criterii a căror prezență sau absență ar permite să se decidă între aceste posi-

[1] J. M. Cooper, *The South American Marginal Cultures*, în : *Proceedings of the 8th American Scientific Congress*, vol. II, Washington, 1940, p. 147 și 160.

bilități, desigur nu în sens afirmativ — s-a văzut că ipoteza este ideologică și nu e susceptibilă de demonstrație —, ci în sens negativ? Dacă această demonstrație negativă poate fi făcută pentru fiecare caz cunoscut și invocat, chestiunea va fi rezolvată practic, dacă nu și teoretic. S-ar pune însă atunci o nouă problemă de rezolvat: studiul trecutului fiind exclus, ce caractere formale privind structura lor deosebesc societățile zise primitive de acelea pe care le numim moderne sau civilizate?

Acestea sînt problemele pe care am vrea să le evocăm cercetînd cazul anumitor societăți sud-americane, în legătură cu care ipoteza unui arhaism originar a fost recent readusă în discuție.



De la Martius[1] încoace, etnologii au adoptat obiceiul de a repartiza culturile indigene din America tropicală în două mari categorii. Acelea de pe coasta și din sistemul Orinoco — Amazon se caracterizează printr-un habitat forestier sau habitat riveran în vecinătatea pădurii; o agricultură cu o tehnică rudimentară, dar cu defrișări întinse, cu numeroase specii cultivate; o organizare socială diferențiată, în care se conturează sau se manifestă o ierarhie socială clară; locuințe colective vaste, atestînd nivelul industriei indigene și totodată gradul de integrare a societății. Triburile arawak, tupi și carib posedă, în grade diverse și cu variații regionale, aceste trăsături caracteristice. Brazilia centrală este ocupată, dimpotrivă, de populații cu o cultură mai rudimentară; uneori nomade și necunoscînd construirea de locuințe permanente și olăria, ele trăiesc din cules și adunat sau recurg, atunci cînd sînt sedentare,

[1] C. F. P. von Martius, *Beiträge zur Ethnographie...*, Leipzig, 1867.

la vînătoarea individuală ori colectivă mai curînd decît la grădinărit, care rămîne la ele o ocupație accesorie. Sub denumirea de ge, Martius crezuse că ar putea constitui, într-o singură familie culturală și lingvistică, populații care în realitate diferă între ele prin limbă și prin alte aspecte ale culturilor lor respective. În aceste populații el vedea pe descendenții sălbaticilor tapuya, descriși de călătorii secolului al XVI-lea ca dușmani tradiționali ai populației tupi de pe coastă, care, în cursul migrațiunilor ce urmau să le asigure stăpînirea litoralului și a văii Amazonului, i-ar fi alungat spre interior. Se știe că aceste migrațiuni nu au luat sfîrșit decît în secolul al XVII-lea și se cunosc chiar și unele exemple mai recente.

Această seducătoare construcție a fost zdruncinată în cursul ultimilor douăzeci de ani de cercetările regretatului Curt Nimuendaju în cîteva triburi ale pretinsei familii ge, care locuiesc în savana cuprinsă între litoral și valea fluviului Araguaya, în estul și nord-estul Braziliei. La triburile ramkokamekran, cayapo, șerente și apinaye, Nimuendaju a descoperit în primul rînd o agricultură mai originală decît se bănuise : unele dintre aceste triburi cultivă specii *(Cissus sp.)* necunoscute în alte părți. Dar, mai ales în domeniul organizării sociale, acești pretinși primitivi vădeau sisteme de o uimitoare complexitate : jumătăți exogame intersectîndu-se cu jumătăți sportive sau ceremoniale, societăți secrete, asociații masculine și clase de vîrstă. De obicei astfel de structuri însoțesc niveluri de cultură mult mai ridicate. De aici se poate trage concluzia fie că aceste structuri nu sînt specifice unor asemenea niveluri, fie că arhaismul pretinșilor ge nu este chiar atît de incontestabil pe cît pare. Interpreții descoperirilor lui Nimuendaju, în special Lowie și Cooper, au înclinat mai curînd pentru prima explicație. Astfel Lowie scrie că „apariția jumătăților ma-

triliniare în culturi cum sînt acelea ale indienilor canella și bororo este o dovadă că această instituție poate apărea local la vînători și la culegători sau, mai bine, la popoare rămase în prima fază a grădinăritului"[1]. Dar populațiile ge și corespondenții lor din platoul occidental, bororo și nambikwara, merită ele oare fără rezervă o asemenea definiție ? Nu pot fi ele considerate tot așa de bine drept populații regresive care, pornind de la un înalt nivel de viață materială și de organizare socială, ar fi conservat din acestea o trăsătură sau alta ca vestigiu al vechilor condiții ? La această ipoteză, sugerată în cursul unei corespondențe private, Lowie răspundea că o asemenea alternativă era posibilă, dar că termenii ei ar fi rămas la fel de dubioși atîta vreme cît nu s-ar fi produs „un model precis, a cărui replică atenuată s-ar putea demonstra că o constituie organizarea socială a triburilor canella și bororo"[2].

Există mai multe modalități de a răspunde la această exigență, iar prima este, fără îndoială, înșelătoare prin simplitatea ei. Cu toate acestea, înaltele culturi precolumbiene din Peru și din Bolivia au cunoscut ceva asemănător cu organizarea dualistă : locuitorii capitalei inca erau repartizați în două grupuri, cei din Cuzco de sus și cei din Cuzco de jos, a căror semnificație nu era numai de ordin geografic, întrucît cu ocazia ceremoniilor mumiile străbunilor erau așezate, în cadrul unei solemnități, în două rînduri corespunzătoare acestor grupuri, așa cum se proceda și în China dinastiei Ceu[3]. Lowie însuși este acela care, comentînd descrierea făcută de noi a unui sat bororo, al cărui plan re-

---

[1] R. H. Lowie, *A Note on the Northern Ge of Brazil*, „American Anthropologist", serie nouă, vol. 43, 1941, p. 195.

[2] *Ibid.*

[3] Garcilasso de La Vega, *Histoire des Incas* (trad. franceză), vol. I, Paris, 1787, p. 167 ; H. Maspero, *La Chine antique*, Paris, 1927, p. 251—252.

flectă complexa lui structură socială, evocă în legătură cu ea planul așezării Tiahuanaco, așa cum l-a reconstituit Bandelier [1]. Același dualism, sau, în orice caz, temele lui fundamentale, se prelungește pînă în America Centrală, în antagonismul ritual al ordinelor aztece al Vulturului și al Jaguarului. Cele două animale își au rolul lor în mitologia tribului tupi și a altor triburi sud-americane, așa cum o atestă motivul „Jaguarului ceresc" și închiderea în colivia rituală a unui vultur-harpie în satele indigene din regiunea rîului Xingu și din Machado. Aceste asemănări între societățile tupi și aztecă se extind și la alte aspecte ale vieții religioase. Nu cumva modelul concret, a cărui replică atenuată o oferă culturile primitive din savana tropicală, se găsește pe înaltele podișuri ale Anzilor ?

Răspunsul este prea simplu. Între marile civilizații ale platoului și barbarii savanei și pădurii au avut loc cu siguranță contacte : schimburi comerciale, recunoașteri militare, hărțuieli de avanposturi. Indigenii din Chaco cunoșteau existența poporului inca și descriau din auzite primilor călători prestigiosul său regat. Orellana a întîlnit obiecte de aur pe Amazonul mijlociu ; securi de metal de proveniență peruviană au fost dezgropate pînă pe litoralul de la São Paulo. Totuși, ritmul atît de precipitat al expansiunii și declinului civilizațiilor andine nu a putut permite decît schimburi sporadice și de scurtă durată. Pe de altă parte, organizarea socială a aztecilor sau a incașilor a ajuns la noi prin descrierile cuceritorilor uluiți de descoperirea lor, atribuindu-i-se un caracter sistematic pe care, desigur, nu-l avea. În ambele cazuri asistăm la o coaliție efemeră a unor culturi foarte diverse, adeseori foarte vechi și etero-

---

[1] C. Nimuendaju și R. H. Lowie, *The Dual Organization of the Ramkokamekran (Canella) of Southern Brazil*, „American Anthropologist", serie nouă, vol. 29, 1927, p. 578.

gene. Din faptul că un trib, printre atîtea altele, a ocupat temporar un loc preponderent nu s-ar putea trage concluzia că obiceiurile lui particulare erau respectate pe întregul teritoriu asupra căruia s-a exercitat influenţa lui, chiar dacă demnitarii săi ar fi avut interes să propage această ficţiune, mai ales printre europenii nouveniţi. Nici în Peru, nici în Mexic nu s-a cunoscut niciodată cu adevărat un imperiu ale cărui popoare colonizate, clienţi sau pur şi simplu martori uimiţi, să fi căutat prin mijloace modeste să-i reproducă modelul. Analogiile dintre culturile înalte şi cele minore ţin de cauze mai profunde.

Organizarea dualistă nu este, de fapt, decît o trăsătură printre altele comune celor două tipuri. Aceste trăsături sînt distribuite în modul cel mai confuz. Ele dispar şi reapar fără a ţine seama de distanţa geografică şi de nivelul de cultură considerat. S-ar spune că ele au fost împrăştiate la întîmplare pe întreaga întindere a continentului. Le găsim cînd prezente, cînd absente, cînd grupate şi cînd izolate, bogat dezvoltate într-o mare civilizaţie sau păstrate parcimonios în una minoră. Cum s-ar putea explica fiecare dintre aceste apariţii prin fenomene de difuziune? Ar trebui stabilit pentru fiecare caz un contact istoric, fixată data lui, trasat un itinerar de migraţiune. Sarcina ar fi nu numai irealizabilă, dar nici n-ar corespunde realităţii, care ne prezintă o conjunctură globală şi care trebuie înţeleasă ca atare. Acesta e un vast fenomen de sincretism, ale cărui cauze istorice şi locale sînt mult anterioare începutului a ceea ce noi numim istoria precolumbiană a Americii şi pe care o metodă sănătoasă ne obligă s-o acceptăm ca fiind situaţia iniţială, din care au apărut şi s-au dezvoltat marile culturi din Mexic şi din Peru.

Imaginea acestei situaţii iniţiale poate fi oare regăsită în starea actuală a culturilor minore ale

savanei? Imposibil; nu se poate imagina aici tranziţie, nu există etape ce s-ar putea reconstitui între nivelul cultural al populaţiilor ge şi începuturile culturii maya sau nivelurile arhaice din valea Mexicoului. Prin urmare, şi unii şi alţii derivă dintr-o bază, comună fără îndoială, dar care trebuie căutată pe un plan intermediar între culturile actuale ale savanei şi vechile civilizaţii ale platourilor.

Numeroase indicii confirmă această ipoteză. În primul rînd, arheologia este aceea care descoperă, pînă într-un trecut recent, centre de civilizaţie relativ evoluată prin întreaga Americă tropicală: Antile, Marajo, Cunani, Amazonul de jos, gura fluviului Tocantins, şesul Mojos, Santiago del Estero; de asemenea marile petroglife ale văii Orinocoului şi ale altor regiuni, care presupun o muncă de echipă, ale cărei aplicaţii frapante se găsesc şi astăzi în domeniul defrişării şi al grădinăritului la tribul tapirape [1]. La începutul perioadei istorice, Orellana admira de-a lungul Amazonului culturi variate, numeroase şi dezvoltate. Se poate oare presupune că, în epoca apogeului lor, triburile inferioare nu dădeau dovadă, cel puţin într-o oarecare măsură, de această vitalitate ale cărei indicii le-am amintit mai sus?

Organizarea dualistă însăşi nu constituie un caracter diferenţial al populaţiilor savanei: ea e semnalată în regiunea de pădure la triburile parintintin şi munduruk, este probabilă la triburile tembe şi tukuna şi certă la două extremităţi ale Braziliei, avînd aceeaşi înaltă calitate la triburile arawak ca la palikur şi tereno. Am regăsit-o şi noi ca vestigiu la tupikawahib din Machado de sus, astfel încît, în modalităţi cînd matriliniare, cînd patriliniare, putem defini o arie de organizare dualistă care se întinde de la malul drept al fluviului Tocantins pînă la

---

[1] H. Baldus, *Os Tapirapé*, „Revista do Arquivo Municipal", São Paulo, 1944—1946.

rîul Madeira. Este imposibil să definim organizarea dualistă în America de Sud ca o trăsătură tipică nivelurilor celor mai primitive, de vreme ce o întîlnim și la vecinii lor din pădure, grădinari experți și vînători de capete, care posedă o cultură mult mai înaltă.

Nu trebuie disociată organizarea socială a populațiilor savanei de aceea a vecinilor lor din văile împădurite și de pe malurile fluviilor. Și, invers, triburi cu grade de cultură foarte diferite sînt situate uneori la niveluri pretinse arhaice. Exemplul tribului bororo oferă o demonstrație deosebit de elocventă a acestor false analogii. Pentru a-l considera sau a-l apropia de „adevărații primitivi" se invocă un text al lui von den Steinen: „Femeile, obișnuite să smulgă rădăcini sălbatice din junglă, s-au apucat să distrugă plantele tinere *(de manioc)*, răscolind minuțios pămîntul cu speranța de a găsi rădăcini comestibile. Acest trib de vînători nu cunoștea deloc adevărata agricultură și mai cu seamă nu avea răbdarea să aștepte dezvoltarea tuberculilor" [1]. S-a tras de aici concluzia că, înainte de contactul lor cu corpul expediționar care avea să-i supună, bororo trăiau exclusiv din vînătoare și din adunat. Ceea ce înseamnă să uiți că acest comentariu se referă la grădinile soldaților brazilieni și nu ale indigenilor și că, după același autor, „indienilor bororo nu le păsa de darurile civilizației" [2]. E suficient să plasăm aceste observații în contextul care oferă un tablou atît de viu al dezintegrării societății bororo sub influența așa-zișilor lor pacificatori pentru a discerne caracterul lor anecdotic. Ne învață ele oare că în acea epocă, cînd de peste cincizeci de ani ei erau urmăriți și exterminați fără milă de colonizatori, indienii bororo nu cul-

---

[1] K. von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, ed. 2, Berlin, 1897; p. 581 din trad. portugheză, São Paulo, 1940.

[2] *Op. cit.*, p. 580.

tivau pămîntul? Sau mai curînd că ei găseau mai avantajos să prade grădinile posturilor militare decît să defrişeze terenuri pentru sine?

Cîţiva ani mai tîrziu, în 1901, Cook văzuse „lanuri cu porumb mărunt, galben" la indienii bororo de pe rîul Ponde de Pedra (un afluent pe atunci puţin cunoscut al fluviului São Lourenço)[1]. Cu privire la satele de pe rîul Vermelho rămase independente, Radin scria în 1905: „Indienii bororo nu cultivă deloc în colonia Theresa Christina şi poate că din această cauză profesorul von den Steinen, care nu i-a văzut cultivînd decît prin constrîngere, a conchis că nu au fost niciodată un trib agricol. D-l Fric însă a descoperit la cei care trăiesc încă în stare de sălbăticie plantaţii întreţinute cu grijă..."[2]. Mai mult, acelaşi autor descrie un ritual agrar, „ceremonia binecuvîntării primelor roade, a căror consumare fără această consacrare ar aduce moartea", ceremonie care constă în spălarea spicului de porumb abia copt, apoi aşezarea lui în faţa unui *aroetorrari* (sau şaman), care dansează şi cîntă ore întregi fără întrerupere, fumează continuu şi intră astfel într-un fel de extaz hipnotic. Apoi, tremurînd din toţi muşchii, „el muşcă spicul scoţînd strigăte intermitente. Aceeaşi ceremonie se desfăşoară cînd e ucis un vînat mare... sau e prins un peşte mare... Indienii bororo sînt convinşi că oricine s-ar atinge de carnea sau de porumbul neconsacrate va pieri împreună cu toţi ai săi"[3]. Cînd ne gîndim că, exceptînd satele de pe rîul Vermelho, societatea bororo s-a prăbuşit complet între anii 1880 şi 1910, este greu de admis ca indigenii să fi găsit timpul şi să-şi fi dat

---

[1] W. A. Cook, *The Bororo Indians of Matto Grosso, Brazil*, „Smithsonian Miscellaneous Collection", vol. 50, Washington, 1908.

[2] V. Frič şi P. Radin, *Contributions to the Study of the Bororo Indians*, „Journal of the Royal Anthropological Institute", vol. 36, 1906, p. 391–392.

[3] *Ibid.*

osteneala, într-un interval atît de tragic și atît de scurt, de a încununa o agricultură cu totul nouă cu un ritual agrar complicat, în afară de cazul că l-ar fi posedat deja pe acesta din urmă, ceea ce ar implica totodată caracterul tradițional al agriculturii.

Problema constă, așadar, în a ști dacă se poate vorbi în America de Sud de veritabili vînători și adunători. Astăzi unele triburi par a fi foarte primitive: guayaki din Paraguay, siriono din Bolivia, nambikwara de la izvoarele rîului Tapajos și adunătorii din valea Orinocoului. Totuși triburile care ignorează complet grădinăritul sînt rare și fiecare din ele trăiește izolat între grupuri de nivel mai ridicat. Dacă s-ar cunoaște istoria fiecăruia din aceste triburi, ea ne-ar putea explica mai bine condiția lui particulară decît ipoteza unui nivel arhaic al cărui supraviețuitor ar fi. Cel mai adesea aceste triburi practică un grădinărit elementar, care nu reușește a înlocui vînătoarea, pescuitul și culesul. Aceasta însă nu este de ajuns pentru a dovedi că e vorba de cultivatori începători și nu de cultivatori regresivi, avînd în vedere noile condiții de existență care le-au fost impuse.

Regretatul reverend J. M. Cooper a sugerat o repartiție a triburilor din America tropicală în două grupuri, pe care le denumește respectiv „forestier" și „marginal"; grupul marginal s-ar subîmpărți, la rîndul lui, în cel al „savanei" și cel „intraforestier" [1]. Nu vom reține decît distincția principală, care oferă, poate, o utilitate practică, dar în care ar fi greșit să se caute o reprezentare a faptelor. Nimic nu dovedește și nici măcar nu sugerează că savana ar fi fost locuită în perioada arhaică; dimpotrivă, chiar în habitatul lor actual, triburile „savanei" caută, după cît se pare, să păstreze resturile unui mod de viață forestier.

---

[1] J. M. Cooper, *loc. cit.*

Nici o deosebire geografică nu e mai clară și mai aproape de spiritul indigenului sud-american decît aceea dintre savană și pădure. Savana este improprie nu numai grădinăritului, ci și adunatului de produse sălbatice : vegetația și viața animală sînt aici sărace. Pădurea braziliană, dimpotrivă, este darnică în fructe și în vînat, iar pămîntul, în măsura în care oamenii se mulțumesc să-l zgîrie, rămîne bogat și fertil. Contrastul dintre grădinarii din pădure și vînătorii din savană poate avea o semnificație culturală : el nu are o bază naturală. În Brazilia tropicală, pădurea și malurile fluviilor constituie mediul cel mai prielnic grădinăritului, vînătorii, pescuitului și *de asemenea* culesului și adunatului. Iar savana este vitregită din toate aceste puncte de vedere. Nu se poate face o deosebire între o cultură prehorticolă, conservată de popoarele savanei, și o cultură superioară, pe bază de grădinărit, în curăturile forestiere, căci popoarele din pădure sînt nu numai cei mai buni grădinari (printre alții), ci și cei mai buni adunători și culegători (de asemenea printre alții). Explicația este foarte simplă : se găsesc mult mai multe lucruri de adunat în pădure decît în afara ei. Grădinăritul și adunatul coexistă în cele două medii, dar aceste moduri de viață sînt mai bine dezvoltate în mediul forestier decît în savană.

Această stăpînire mai mare a societăților forestiere asupra mediului natural se afirmă în aceeași măsură față de speciile sălbatice ca față de cele cultivate. Mediul vegetal variază de la estul la vestul pădurii tropicale, dar modul de viață se schimbă mai puțin decît speciile întrebuințate : aceeași împletitură de coșuri, cînd dintr-un tip de palmier, cînd dintr-altul ; stupefiante care joacă același rol ritual, dar preparate pe baza unor plante diferite. Produsele se schimbă, folosirea lor rămîne aceeași. Pe de altă parte, determinismul savanei exercită o in-

fluență negativă ; el nu deschide posibilități noi, ci doar restrînge pe acelea ale pădurii. Nu există o „cultură a savanei". Ceea ce unii pretind a desemna prin aceasta este o replică atenuată, un ecou slab, o imitație neputincioasă a culturii forestiere. Popoare adunătoare ar fi ales și ele habitatul forestier, la fel ca grădinarii, sau, mai exact, ar fi rămas în pădure dacă ar fi putut. Dacă nu au făcut-o nu este din cauza unei pretinse „culturi a savanei" care le-ar fi aparținut în mod exclusiv, ci fiindcă au fost alungați de acolo. Astfel, indienii tapuya au fost împinși spre regiunile din interior de marile migrațiuni ale triburilor tupi.

Aceasta fiind situația, vom admite, desigur, că, într-un caz precis sau altul, noul habitat a putut exercita o influență pozitivă. Iscusința vînătorească a indienilor bororo a fost, fără îndoială, stimulată sau favorizată de frecventarea mlaștinilor bogate în vînat de pe cursul mijlociu al rîului Paraguay, iar locul ocupat de pescuit în economia triburilor din regiunea rîului Xingu este, desigur, mai mare decît cel pe care l-ar fi putut avea în regiunile septentrionale de unde vin triburile aüeto și kamayura. Ori de cîte ori însă au ocazia, triburile din savană se agață de pădure și de condițiile de viață forestieră. Grădinăritul se face în întregime în fîșia îngustă a pădurii, galerie care, chiar în savană, se întinde de-a lungul principalelor cursuri de apă. De fapt nu s-ar putea cultiva în altă parte, și bakairi rîd de căprioara din legendă care a fost atît de proastă încît s-a dus să-și planteze maniocul în junglă [1]. Indigenii întreprind călătorii lungi spre a ajunge în pădure, unde vor putea găsi anumite produse necesare industriei lor : bambus gros, scoici și grăunțe. Mai izbitoare sînt caracteristicile preparării plantelor sălbatice. Triburile forestiere îi consacră o bogăție de cunoștințe și de proce-

[1] K. von den Steinen, *loc. cit.*, p. 488.

dee, cum sînt extracția amidonului din măduva anumitor palmieri, fermentarea alcoolică a grăunțelor însilozate și folosirea alimentară a plantelor veninoase. La popoarele savanei, toate acestea se reduc la o culegere în vrac, urmată de consumul imediat, ca și cum ar fi trebuit suplinită brusc dispariția unui regim alimentar, altminteri echilibrat. La ei, chiar adunatul și culesul se prezintă ca tehnici sărăcite și depreciate [1].



Considerațiile precedente nu se aplică decît Americii tropicale. Dar, dacă sînt exacte, ele permit desprinderea unor criterii de o validitate mai generală, utilizabile în fiecare caz pentru care s-ar susține ipoteza unui arhaism autentic. Este neîndoios că s-ar ajunge atunci la aceeași concluzie, și anume că arhaismul veritabil este treaba arheologului și a specialistului în preistorie, dar că etnologul, care s-a consacrat studiului societăților vii și actuale, nu trebuie să uite că, pentru a fi astfel, *ele trebuie să fi trăit, să fi durat și deci să se fi schimbat.* Or, dacă o schimbare generează condiții de viață și de

---

[1] C. Lévi-Strauss. *On Dual Organization South America*, „America Indigena", vol. 4, Mexico, 1944; *The Tupi-Kawahib*, în: *Handbook of South-American Indians*, „Smithsonian Institution", vol. V, Washington, 1948.

Această reconstrucție a fost ingenios criticată de d-ra de Queiroz. Ea invocă cîteva trăsături importante ale mitologiei și ritualului tribului șerente, sugerînd că acești indigeni au trăit în savană în cursul unei perioade prelungite. Sînt de acord că aici este o problemă, deși ar fi riscant de a interpreta anumite teme mitice, răspîndite în Lumea Nouă, din Canada pînă în Peru, în funcție de istoria economică a unui anumit trib, așa cum fac indigenii șerente înșiși (cf. Maria Isaura Pereira de Queiroz, *A noçao de arcaismo em etnologia e a organização social dos Xerenté*, „Revista de Antropologia", São Paulo, vol. I, nr. 2, 1953, p. 99—108).

organizare atît de elementare încît evocă doar o stare arhaică, aceasta nu poate fi decît un regres. Este oare posibil de a distinge printr-o critică internă acest pseudoarhaism de cel adevărat ?

Problema primitivismului unei societăți se pune în general ca urmare a contrastului pe care îl prezintă ea în raport cu vecinii săi apropiați sau îndepărtați. Între această societate și acelea cu care ea poate fi cel mai lesne comparată se constată o diferență de nivel cultural. Cultura ei este mai săracă prin absența sau insuficiența unor tehnici a căror folosință curentă, dacă nu și invenția, este datată din perioada neolitică : locuințe permanente, grădinăritul, creșterea vitelor, șlefuirea pietrei, țesătoria, olăria. La aceste trăsături se asociază în general, deși în acest din urmă caz inducția este mai incertă, o organizare socială diferențiată. Este neîndoios că, în unele regiuni ale lumii, aceste contraste există și că ele persistă chiar în epoca contemporană. Totuși, în cazurile de pseudoarhaism pe care le-am examinat aici, ele nu sînt exclusive. Înțelegem prin aceasta că societățile în cauză nu diferă de vecinele lor mai evoluate sub toate raporturile, ci numai sub unele din ele, pe cînd în alte domenii găsim numeroase analogii.

Exemplul cel mai frapant și pe care l-am comentat deja este cel al organizării dualiste. În America de Sud, această instituție (sau, mai exact, această schemă de organizare) reprezintă un element comun mai multor societăți, care cuprind pe cele mai primitive, ca și pe cele mai avansate, cu o întreagă serie de niveluri intermediare. Limbile bororo și nambikwara prezintă de asemenea afinități certe cu dialecte exterioare ariei geografice a acestor triburi și caracteristice unor civilizații mai înalte ; tipul fizic, atît de diferit între cele două grupuri, sugerează o origine meridională într-un caz,

septentrională în celălalt. La fel se întîmplă cu organizarea socială, cu anumite instituții familiale, cu instituțiile politice și cu mitologia, care amintesc toate o trăsătură sau alta a cărei expresie dezvoltată trebuie căutată în afara acestora. Așadar, dacă problema arhaismului este ridicată de constatarea unor deosebiri între anumite societăți, trebuie menționat imediat că, în cazul societăților pseudoarhaice, aceste diferențe nu se extind niciodată asupra ansamblului : subzistă asemănări care contrabalansează opozițiile.

Să considerăm acum societatea pretinsă „arhaică“ nu în raport cu altele, ci în structura ei internă. Un spectacol neobișnuit ni se prezintă : această structură abundă în discordanțe și în contradicții. În această privință este demonstrativ îndeosebi exemplul nambikwara, căci această familie lingvistică, împrăștiată pe un teritoriu cît jumătate din teritoriul Franței, oferă unul dintre cele mai primitive niveluri de cultură ce pot fi întîlnite astăzi în lume. Cel puțin unele dintre cetele sale nu cunosc deloc construcția de locuințe permanente și olăria ; țesătoria și grădinăritul sînt reduse la cea mai simplă expresie posibilă, iar viața nomadă, în grupuri de cinci sau șase familii unite temporar sub conducerea unui șef fără autoritate adevărată, pare a fi în întregime dominată de exigențele culegerii produselor sălbatice și de grija de a nu muri de foame. Or, în locul frumoasei simplități la care ne-am putea aștepta de la tehnici atît de rudimentare și de la o organizare atît de săracă, cultura nambikwara oferă numeroase enigme.

Ne amintim la bororo de contrastul dintre un ritual agrar dezvoltat și o agricultură în aparență absentă, însă a cărei realitate e atestată de o cercetare mai atentă. Într-un domeniu învecinat (în America tropicală, consumatoare de

manioc, alimentul și otrava nu constituie categorii ce se exclud), nambikwara oferă o situație analogă, însă inversă. Ei sînt experți în otrăvuri. Printre produsele lor toxice se găsește și curara, aici fiind cea mai sudică apariție a ei. La nambikwara, prepararea curarei nu este însoțită de nici un ritual, operație magică sau procedură secretă, cum este cazul pretutindeni în alte părți. Rețeta curarei se reduce la produsul de bază, iar metoda de fabricație constituie o activitate pur profană. Cu toate acestea, nambikwara au o teorie a otrăvurilor care face apel la tot felul de considerații mistice și se bazează pe o metafizică a naturii. Însă, printr-un curios contrast, această teorie nu intervine în fabricarea otrăvurilor veritabile ; ea justifică numai eficacitatea lor. O găsim însă pe primul plan în confecționarea, manipularea și utilizarea altor produse, desemnate cu același nume și cărora indigenii le atribuie aceeași putere, deși sînt substanțe inofensive și cu caracter pur magic.

Merită să ne oprim puțin asupra acestui exemplu, bogat în învățăminte. Mai întîi, el întrunește cele două criterii pe care le-am propus pentru detectarea pseudoarhaismului. Prezența curarei la o distanță atît de mare de aria ei actuală de răspîndire și la un popor cu o cultură atît de inferioară acelora unde această otravă este întîlnită de obicei constituie o *coincidență externă*. Dar caracterul pozitiv al fabricării ei — într-o societate care folosește în același timp otrăvuri magice, care cuprinde toate otrăvurile sale sub același termen și interpretează metafizic și acțiunea lor — reprezintă o *discordanță internă*, a cărei valoare este și mai semnificativă. Faptul că la nambikwara curara este redusă la produsul de bază și prepararea ei exclude orice ritual pune într-un mod impresionant chestiunea de a ști dacă caracteristicile

în aparență arhaice ale culturii lor sînt originare sau constituie cumva reziduuri ale unei culturi epuizate. Este mult mai verosimil de a interpreta contradicția dintre teorie și practică în materie de otrăvuri prin pierderea ritualurilor complexe, legate mai la nord de fabricarea curarei, decît de a explica cum a putut fi construită o teorie de inspirație supranaturală pe baza unui tratament, rămas pur experimental, al rădăcinii strychnosului.

Această discordanță nu este singura. Nambikwara posedă și astăzi securi de piatră șlefuită, frumos lucrate ; dar, deși se pricep să le pună coadă, nu mai știu să le confecționeze. Uneltele de piatră pe care le fabrică ocazional se reduc la așchii neregulate, abia retușate. Pentru hrană ei depind de cules și adunat, în cea mai mare parte a anului ; dar practica lor de preparare a produselor sălbatice nu cunoaște tehnicile rafinate pe care le găsim la popoarele forestiere sau le cunoaște sub o formă grosolană. Toate grupurile nambikwara fac în sezonul ploios puțin grădinărit, toți practică împletitul coșurilor, iar unii o olărie informă, dar solidă. Și totuși, cu toată foametea îngrozitoare care domnește în anotimpul uscat, ei nu reușesc să conserve recolta lor de manioc decît îngropînd în pămînt turte de pulpă, care, atunci cînd sînt dezgropate după cîteva săptămîni sau luni, sînt pe trei sferturi stricate. Servituțile vieții nomade și absența unui habitat permanent îi împiedică să folosească în acest scop oalele și coșurile lor. Pe de o parte, o economie prehorticolă care nu este însoțită de nici una din tehnicile proprii acestui mod de trai ; pe de altă parte, cunoașterea diverselor tipuri de recipiente nu reușește să facă din agricultură o ocupație stabilă. S-ar putea împrumuta și alte exemple în domeniul organizării sociale : aceea a indienilor apinaye nu seamănă decît în apa-

rență cu instituțiile australiene[1]; dar extrema ei complicație aparentă ascunde diferențieri foarte sumare, iar valoarea funcțională a sistemului este, de fapt, de o mare sărăcie.

Găsim, așadar, criteriul pseudoarhaismului în prezența simultană a ceea ce am numit coincidențe externe și discordanțe interne. Putem însă merge și mai departe, fiindcă în culturile pseudoarhaice concordanțele și discordanțele se opun printr-un caracter suplimentar și care este de data aceasta specific fiecărei forme cînd ea este considerată izolat.

Să reluăm exemplul indigenilor nambikwara și să examinăm rapid tabloul coincidențelor lor externe. Acestea nu se stabilesc cu o singură cultură învecinată, despre care s-ar putea admite că, datorită unei superiorități tehnice, politice sau spirituale zdrobitoare, și-ar fi exercitat influența asupra unei insulițe arhaice, prezervată ca prin miracol. Punctele de corespondență îi asociază pe nambikwara unei întregi colecții de popoare, unele învecinate și altele depărtate, unele apropiate prin nivelul de cultură, celelalte foarte avansate. Tipul fizic este cel din vechiul Mexic și mai ales de pe coasta atlantică a Mexicului; limba prezintă afinități cu dialectele istmului și cu cele din nordul Americii de Sud; organizarea familială și marile teme religioase, chiar și vocabularul care se referă la ele, amintesc de tupi meridionali; fabricarea otrăvurilor și obiceiurile războinice (independente totuși, deoarece curara nu este folosită decît pentru vînătoare) se înrudesc cu acelea din regiunea Guyanelor; în sfîrșit, obiceiurile matrimoniale trezesc ecouri andine. La fel se poate spune despre bororo, al căror tip

[1] C. Nimuendaju, *The Apinayé*, „The Catholic University of America, Antrhopological Series", nr. 8, *Washington*, 1939; C. Lévi-Strauss, *Les structures sociales dans le Brésil central et oriental*, în: *Proceedings of the 29th Congress of Americanists*, **New York, 1949, cap. VII din culegerea de față.**

fizic este meridional, organizarea politică occidentală, iar modul de viață oriental în raport cu aria lor actuală de locuire.

Coincidențele se produc deci în ordine dispersată. Discordanțele, dimpotrivă, se concentrează în inima însăși a culturii ; ele privesc structura ei cea mai intimă și afectează esența ei particulară. S-ar spune că ele sînt acelea care conferă culturii individualitatea ei. Toate sau aproape toate elementele complexului neolitic sînt prezente la nambikwara. Ei cultivă grădini, torc bumbacul, țes din el fîșii, împletesc fibre și modelează argila ; dar aceste elemente nu reușesc să se organizeze : ceea ce lipsește e sinteza. Iar în mod simetric obsesia prădalnică a culesului îi împiedică de a dezvolta tehnici specializate. Astfel, indigenii rămîn paralizați în fața unei alegeri imposibile. Dualismul modului lor de trai impregnează viața lor cotidiană și se extinde la toate atitudinile lor psihologice, la organizarea lor socială și la gîndirea lor metafizică. Opoziția dintre activitatea masculină, definită prin vînătoare și grădinărit, la fel de remuneratorii și la fel de intermitente, și activitatea feminină, bazată pe adunat și cules, cu rezultate constant mediocre, devine o opoziție între sexe, care face din femei ființe efectiv îndrăgite și ostentativ depreciate ; o opoziție între sezoane, cel al vieții nomade și cel al habitatului fix ; o opoziție între două stiluri de existență, cel definit prin ceea ce am prefera să numim adăpostul temporar și coșul permanent și cel al repetării triste a operațiilor agricole : unul bogat în experiențe și aventuri, celălalt de o securitate monotonă. În sfîrșit, ansamblul se traduce pe plan metafizic în inegalitatea destinului care așteaptă sufletele masculine, veșnic reîncarnate, așa cum, după o îndelungată perioadă în care sînt lăsate în pîrloagă, curăturile posesorilor lor vor fi mereu repuse în cultură, și sufletele femeilor, risipite

după moarte în vînt, în ploaie și furtună și menite aceleiași inconsistențe ca și munca lor de adunat și cules [1].

Ipoteza unei supraviețuiri a societăților arhaice, bazată pe descoperirea unor discordanțe externe între cultura lor și aceea a societăților vecine, se lovește deci în cazul pseudoarhaismului de două mari obstacole. În primul rînd, discordanțele externe nu sînt niciodată destul de numeroase pentru a elimina complet coincidențele, externe și ele, iar aceste coincidențe externe sînt *atipice*, adică, în loc de a fi stabilite cu un grup sau cu un ansamblu de grupuri bine definit prin cultură și localizat geografic, ele se îndreaptă în toate direcțiile și evocă grupuri eterogene între ele. În al doilea rînd, analiza culturii pseudoarhaice, considerată ca un sistem autonom, scoate în evidență discordanțele interne, iar acestea sînt de astă dată *tipice*, adică privesc structura însăși a societății și compromit iremediabil echilibrul ei specific. Societățile pseudoarhaice sînt societăți condamnate, și ne dăm seama de aceasta după poziția lor precară în mediul în care încearcă să se mențină și față de vecinii care îi supun presiunii lor.

Că aceste caracteristici intime pot scăpa istoricului și sociologului care lucrează cu documente este ușor de înțeles. Dar un bun cercetător de teren n-ar putea să le ignoreze. Concluziile noastre teoretice se bazează pe fapte sud-americane observate direct. Revine specialiștilor din Malaysia și din Africa să spună dacă, acolo unde se pun aceleași probleme, experiența lor le confirmă. Dacă acordul poate fi realizat, se va fi săvîrșit un mare progres în delimitarea obiectului specific cercetărilor etnologice. Fiindcă acestea constau din-

[1] C. Lévi-Strauss, *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, Paris, 1948; *Tristes Tropiques*, Paris, 1955 (vezi și *Tropice triste*, București, Editura științifică, 1968. — *Nota trad.*).

tr-un ansamblu de procedee de investigație, devenite mai puțin necesare datorită condiției proprii anumitor societăți cît condiției particulare *în care ne aflăm noi* față de societățile asupra cărora nu apasă nici o fatalitate specială. În acest sens, etnologia ar putea fi definită ca o tehnică a dezrădăcinării.

Pentru moment, esențialul este de a ajuta etnologia să se desprindă de reziduul filozofic pe care termenul de „primitiv" îl trage încă după sine. O societate primitivă adevărată ar trebui să fie o societate armonioasă, fiindcă, într-un fel, ea ar fi o societate față în față cu sine însăși. Am văzut însă că, dimpotrivă, într-o vastă regiune a lumii, privilegiată în multe privințe pentru studiul nostru, societățile care păreau cele mai autentic arhaice sînt toate contorsionate de discordanțe în care descoperim amprenta imposibil de contestat a *evenimentului.*

Nenumărate fisuri, singurele supraviețuitoare ale acțiunii distrugătoare a timpului, nu vor da niciodată iluzia unui timbru originar acolo unde odinioară au răsunat armonii pierdute.

CAPITOLUL VII

STRUCTURILE SOCIALE ÎN BRAZILIA CENTRALĂ ȘI ORIENTALĂ [1]

În cursul ultimilor ani, atenția a fost îndreptată asupra instituțiilor anumitor triburi din Brazilia centrală și orientală, care, din cauza nivelului coborît al culturii lor materiale,

[1] Publicată sub acest titlu, *Proceedings of the 29th Congress of Americanists* Univ. of Chicago Press, 1952, în: Sol Tax (ed.), *Indian Tribes of Aboriginal America*, p. 302—310.

fuseseră clasate ca foarte primitive. Aceste triburi se caracterizează printr-o structură socială de o mare complexitate, comportînd diferite sisteme de jumătăţi intersectate unele cu altele şi dotate cu funcţii specifice, clanuri, clase de vîrstă, asociaţii sportive sau ceremoniale şi alte forme de grupare. Exemplele cele mai izbitoare, care au fost descrise de Colbacchini, Nimuendaju şi de noi după alţi observatori mai vechi, se găsesc la indigenii şerente, care au jumătăţi patriliniare exogame, subîmpărţite în clanuri ; triburile canella şi bororo cu jumătăţi matriliniare exogame şi alte forme de grupare ; în sfîrşit, apinaye cu jumătăţi matriliniare neexogame. Tipurile cele mai complexe, adică avînd un dublu sistem de jumătăţi subîmpărţite în clanuri şi un triplu sistem de jumătăţi nesubdivizate, se întîlnesc la bororo şi, respectiv, la canella.

Observatorii şi teoreticienii au .avut tendinţa generală de a interpreta aceste structuri complexe pornind de la organizarea dualistă, care părea să reprezinte forma cea mai simplă [1]. Aceasta însemna să urmeze invitaţia informatorilor indigeni care puneau aceste forme dualiste pe primul plan al descrierii lor. Autorul prezentei comunicări nu se deosebeşte în această privinţă de colegii săi. Totuşi, îndoiala pe care o avea demult l-a incitat să postuleze caracterul rezidual al structurilor dualiste în aria considerată. Această ipoteză avea să se dovedească insuficientă, după cum se va vedea în cele ce urmează.

Ne propunem, într-adevăr, să arătăm aici că descrierea instituţiilor indigene făcută de observatori pe teren, inclusiv de noi înşine, coincide, fără îndoială, cu imaginea pe care şi-o fac indigenii despre propria lor societate, dar că această imagine se reduce la o teorie sau,

[1] Totuşi, încă din 1940, Lowie punea în gardă împotriva falselor analogii cu sistemele australiene.

mai curînd, la o transfigurare a realității care este de o natură cu totul diferită. Din această constatare, care nu fusese întrevăzută pînă în prezent decît pentru tribul apinaye, decurg două consecințe importante : organizarea dualistă a populațiilor din Brazilia centrală și orientală nu este numai întîmplătoare, ci adeseori iluzorie ; în plus, sîntem conduși să concepem structurile sociale ca obiecte independente de conștiința oamenilor (a cărei existență o reglementează totuși) și ca putînd fi tot atît de diferite de imaginea pe care aceștia și-o formează despre ele pe cît diferă realitatea fizică de reprezentarea sensibilă pe care o avem despre ea și de ipotezele pe care le formulăm cu privire la ea.

Vom începe cu exemplul indienilor șerente descris de Nimuendaju. Această populație, care ține de grupul central al familiei lingvistice ge, este distribuită în sate, fiecare fiind compus din două jumătăți patriliniare exogame, subdivizate în patru clanuri, dintre care trei considerate de indigeni ca originare și un clan suplimentar pe care legenda îl atribuie unui trib străin „capturat". Aceste opt clanuri, cîte patru de fiecare jumătate, se deosebesc prin funcții ceremoniale și privilegii, însă nici clanurile, nici cele două echipe sportive, nici cele patru asociații masculine și asociația feminină anexată lor, nici cele șase clase de vîrstă nu intervin în reglementarea căsătoriei, care depinde exclusiv de sistemul jumătăților. Ne-am aștepta deci să întîlnim corolarele obișnuite ale organizării dualiste : deosebirea dintre veri prin alianță și verii paraleli, confundarea verilor prin alianță patrilaterali și matrilaterali și căsătoria preferențială între veri prin alianță bilaterali. Or, lucrurile nu stau tocmai așa.

Într-o altă lucrare, ale cărei concluzii le vom reaminti rapid [1], am deosebit trei forme funda-

[1] *Les structures élémentaires de la parenté,* 1949.

mentale ale schimbului matrimonial, care se exprimă respectiv în căsătoria preferențială între veri prin alianță bilaterali, între fiul surorii și fiica fratelui și între fiul fratelui și fiica surorii. Am denumit prima formă *schimb restrîns*, exprimînd astfel faptul că această formă implică împărțirea grupului în două secțiuni sau un multiplu de două, pe cînd termenul *schimb generalizat*, reunind celelalte două forme, se referă la faptul că ele se pot realiza între un număr oarecare de parteneri. Deosebirea dintre căsătoria matrilaterală și căsătoria patrilaterală provine deci din faptul că prima reprezintă forma cea mai completă și mai bogată de schimb matrimonial, partenerii fiind dispuși odată pentru totdeauna într-o structură globală și deschisă la infinit. Căsătoria patrilaterală, dimpotrivă, formează „limita" reciprocității, nu leagă niciodată grupurile altfel decît două cîte două și implică la fiecare generație o răsturnare totală a tuturor ciclurilor. De aici rezultă că în mod normal căsătoria matrilaterală este însoțită de o terminologie de înrudire pe care am numit-o „consecutivă" : situația descendențelor, unele în raport cu celelalte, nefiind expusă la nici o schimbare, ocupanții lor succesivi tind a fi confundați sub același termen, iar deosebirile de generații sînt neglijate. Căsătoria patrilaterală atrage după sine, la rîndul ei, o terminologie „alternativă", care exprimă, prin opoziția generațiilor consecutive și identificarea generațiilor alternante, faptul că un fiu se căsătorește în direcția opusă aceleia în care s-a căsătorit tatăl său (dar în aceeași direcție ca sora tatălui său) și în aceeași direcție în care s-a căsătorit tatăl tatălui său (dar în direcția opusă aceleia a surorii tatălui tatălui). Pentru fete prevalează situația simetrică și inversă. De aici urmează o a doua consecință : în căsătoria matrilaterală găsim doi termeni diferiți pentru a califica două tipuri de aliați :

„soţii surorilor“ şi „fraţii soţiilor“, care nu se confundă niciodată. Prin căsătoria patrilaterală, această dihotomie se transpune în sînul însuşi al liniei de înrudire pentru a distinge pe colateralii de gradul întîi după sexul lor : fratele şi sora, care urmează întotdeauna un destin matrimonial opus, diferenţiindu-se prin fenomenul bine descris de către F. E. Williams în Melanezia sub numele de *sex affiliation* ; fiecare primeşte ca privilegiu o fracţiune din statutul ascendentului al cărui (sau al cărei) destin matrimonial îl urmează sau reprezintă destinul complementar. Poate fi, după caz, fiul mamei şi fiica tatălui sau invers.

Cînd aplicăm aceste definiţii cazului şerente se dezvăluie imediat anomalii. Nici terminologia de înrudire, nici regulile de căsătorie nu coincid cu cerinţele unui sistem dualist sau de schimb restrîns. Ele se opun între ele, fiecare formă fiind legată de una din cele două modalităţi fundamentale ale schimbului generalizat. Astfel, vocabularul de înrudire oferă cîteva exemple de denumiri consecutive :

fiul surorii tatălui = fiul surorii
fiul fratelui soţiei = fratele soţiei
soţul surorii tatălui = soţul surorii = soţul fiicei

Se face de asemenea distincţie între cele două tipuri de veri prin alianţă. Şi, totuşi, căsătoria nu este permisă decît cu vara patrilaterală şi exclusă cu vara matrilaterală, ceea ce ar trebui să implice o terminologie alternativă şi nu consecutivă, cum e tocmai cazul. În acelaşi timp, mai multe identificări terminologice de indivizi care aparţin de jumătăţi diferite (mamă, fiica surorii mamei ; fratele şi sora, copiii fratelui mamei ; copiii surorii tatălui, copiii fratelui etc.) sugerează că împărţirea în jumătăţi nu reprezintă aspectul cel mai esenţial al structurii sociale. Astfel, chiar un examen superfi-

cial al vocabularului de înrudire și al regulilor de căsătorie ne inspiră următoarele constatări : nici vocabularul, nici regulile de căsătorie nu coincid cu o organizare dualistă exogamă. Iar vocabularul de o parte și regulile de căsătorie de cealaltă parte sînt legate de două forme ce se exclud reciproc, ambele fiind incompatibile cu organizarea dualistă.

Dimpotrivă, găsim indicii sugestive ale unei căsătorii matrilaterale în contradicție cu forma patrilaterală, singura atestată. Aceste indicii sînt : 1) căsătoria plurală cu o femeie și cu fiica ei din altă căsătorie, formă de poliginie asociată de obicei căsătoriei matrilaterale cu filiație matriliniară (cu toate că filiația este acum patriliniară) ; 2) prezența a doi termeni reciproci între aliați, *aimapli* și *izakmu*, care ne lasă să credem că aliații întrețin între ei o legătură întotdeauna univocă („soții surorilor" sau „frații soțiilor", dar nu amîndouă simultan și deodată) ; 3) în sfîrșit și mai ales, rolul, anormal într-un sistem de jumătăți, al unchiului matern al logodnicei.

Organizarea dualistă se caracterizează printr-o reciprocitate de servicii între jumătățile care sînt asociate și totodată opuse. Această reciprocitate se exprimă printr-un ansamblu de relații particulare între nepot și unchiul său matern, care, indiferent de modul de filiație, aparțin la două jumătăți diferite. Or, la indienii șerente, aceste relații, restrînse în forma lor clasică la relația specială a unor *narkwa,* par a fi transpuse între soț sau logodnic, de o parte, și unchiul matern al *logodnicei*, de altă parte. Să ne oprim un moment asupra acestui punct.

Unchiul matern al logodnicei are următoarele funcții : el organizează și operează abducția logodnicului ca preliminară căsătoriei ; în caz de divorț, el o recuperează pe nepoata sa și o protejează împotriva soțului ei ; în caz de deces al soțului, el îl obligă pe cumnat s-o ia în

căsătorie ; solidar cu soțul, el o răzbună pe nepoata sa în caz de viol etc. Cu alte cuvinte, el este, împreună cu soțul nepoatei sale și la nevoie împotriva lui, protectorul acesteia. Or, dacă sistemul jumătăților ar avea într-adevăr o valoare funcțională, unchiul matern al logodnicei ar fi un „tată“ clasificator al logodnicului, ceea ce ar face absolut ininteligibil rolul său de abducator (și de protector, ostil soțului, al soției unuia dintre „fiii“ săi). Trebuie deci să existe întotdeauna cel puțin trei descendențe distincte : aceea a lui ego, aceea a soției lui ego și aceea a mamei soției lui ego, ceea ce este incompatibil cu un sistem pur de jumătăți.

Dimpotrivă, membrii aceleiași jumătăți își aduc frecvent servicii reciproce : cu ocazia atribuirii numelor feminine, schimburile ceremoniale au loc între jumătatea alternă aceleia a fetelor și unchii lor materni care țin de jumătatea oficianților ; unchii paterni sînt aceia care procedează la inițierea băieților jumătății cărora ei aparțin ; la atribuirea numelui *Wakedi* la doi băieți, care este singurul privilegiu al asociației femeilor, unchii materni ai băieților adună vînat pe care pun stăpînire femeile din jumătatea alternă, care este deci aceeași cu a unchilor în chestiune. În rezumat, totul se petrece ca și cum ar exista o organizație dualistă, însă pe dos. Sau, mai exact, rolul jumătăților se anulează ; în loc ca ele să-și aducă servicii una alteia, serviciile sînt aduse în sînul aceleiași jumătăți *cu ocazia* unei activități speciale a celeilalte. Există, așadar, întotdeauna trei și nu doi parteneri.

În aceste condiții este semnificativ faptul că întîlnim pe planul asociațiilor o structură formală care corespunde exact unei legi de schimb generalizat. Cele patru asociații masculine sînt ordonate în circuit. Cînd un bărbat își schimbă asociația, el trebuie s-o facă într-o ordine prescrisă și imuabilă. Această ordine este aceeași

care stă la baza transferului numelor feminine, care este privilegiul asociaţiilor masculine. În sfîrşit, ordinea *krara* → *krieriehmū* → *akemhā* → *annōrowa* → (krara) este aceeaşi, însă inversată, ca a genezei mitice a asociaţiilor şi a transferului de la o asociaţie la alta a sarcinii de a celebra ceremonialul padi.

O nouă surpriză ne este rezervată atunci cînd trecem la mit. Într-adevăr, mitul prezintă asociaţiile ca nişte *clase de vîrstă*, generate într-o ordine succesivă (de la cea mai tînără la cea mai vîrstnică). Or, pentru confecţionarea măştilor, cele patru asociaţii se grupează între ele două cîte două pe baza unei reciprocităţi de servicii, ca şi cum ar constitui jumătăţi, iar aceste perechi asociază clasele nu consecutive, ci alternante, ca şi cum jumătăţile ar consta fiecare din două clase matrimoniale cu schimb generalizat, aşa cum arată figura 4. Această ordine se regăseşte în regulile de celebrare ale sărbătorii morţilor iluştri, sau aikmā.

Astfel, pentru a rezuma o argumentaţie din care nu am putut decît să semnalăm articulaţiile esenţiale, vom reţine următoarele puncte :

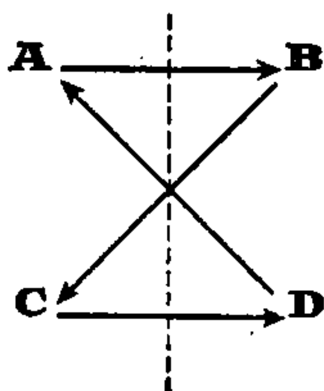


Fig. 4.

1. Între jumătăţile exogame, asociaţiile şi clasele de vîrstă nu există o despărţitură etanşă. Asociaţiile funcţionează ca şi cum ar fi clase matrimoniale, satisfăcînd, mai bine decît jumătăţile, exigenţele regulilor căsătorici şi ale ter-

minologiei de înrudire ; pe plan mitic, ele apar ca și cum ar fi clase de vîrstă, iar în viața ceremonială ele se grupează într-un sistem teoretic de jumătăți. Numai clanurile par străine și oarecum indiferente față de acest ansamblu organic. Totul se petrece ca și cum jumătățile, asociațiile și clasele de vîrstă ar fi traduceri stîngace și fragmentare ale unei realități subiacente.

2. Singura evoluție istorică ce permite explicarea acestor caractere contradictorii ar fi :

a) la origine, trei descendențe patriliniare și patrilocale cu schimb generalizat (căsătoria cu fiica fratelui mamei) ;

b) introducerea de jumătăți matriliniare, care impune :

c) constituirea unei a patra descendențe patrilocale (al patrulea clan al fiecărei jumătăți actuale sau „trib capturat" ; mitul originii asociațiilor afirmă de asemenea că la început ele erau trei) ;

d) un conflict care izbucnește între regula (matriliniară) de filiație și regula (patrilocală) de reședință, atrăgînd după sine :

e) convertirea jumătăților la filiația patriliniară, cu

f) pierderea concomitentă a rolului funcțional al descendențelor care se transformă în asociații, prin acționarea fenomenului de „rezistență masculină" apărut odată cu introducerea jumătăților sub forma lor matriliniară inițială.

Vom trece mai repede peste alte exemple, în fruntea cărora figurează bororo. Se cuvine în primul rînd să semnalăm remarcabila simetrie care există între instituțiile șerente și bororo. Cele două triburi au sate circulare, împărțite în jumătăți exogame, numărînd fiecare patru clanuri și o casă a bărbaților în centru. Acest paralelism se continuă, cu toată opoziția dintre termeni, datorită caracterului patriliniar sau matriliniar al celor două societăți : casa bărba-

ţilor bororo este deschisă bărbaţilor căsătoriţi, aceea a bărbaţilor şerente este rezervată celibatarilor ; la bororo ea este un loc de promiscuitate sexuală, pe cînd la şerente castitatea este obligatorie. Celibatarii bororo atrag aici cu forţa fete sau femei cu care au raporturi extraconjugale, pe cînd fetele şerente pătrund în această casă doar spre a-şi captura soţi. Comparaţia este, aşadar, în mod cert justificată.

Unele lucrări recente au adus informaţii noi despre sistemul de înrudire şi organizare socială. Cu privire la primul, bogatele documente publicate de P. Albisetti arată că, dacă dihotomia dintre rudele „prin alianţă" şi „paralele" se produce bine (după cum ne putem aştepta într-un sistem cu jumătăţi exogame), ea nu reproduce totuşi împărţirea în jumătăţi, însă o confirmă, prin faptul că termeni identici se regăsesc şi într-o jumătate, şi în cealaltă. Astfel, ca să ne limităm la cîteva exemple frapante, ego identifică pe copiii fratelui său şi pe copiii surorii sale, deşi aceştia aparţin la două jumătăţi diferite ; iar dacă, în generaţia nepoţilor, dihotomia este uşor previzibilă între „fii şi fiice" (termeni teoretic rezervaţi nepoţilor jumătăţii alterne aceleia a lui ego), pe de o parte, şi între „gineri şi nurori" (termeni teoretic rezervaţi nepoţilor jumătăţii lui ego), pe de altă parte, distribuţia efectivă a termenilor nu corespunde împărţirii în jumătăţi. Se ştie că în alte triburi, de exemplu la miwok din California, astfel de anomalii sînt tocmai indiciul prezenţei unor grupări altele decît jumătăţile şi mai importante decît acestea. Pe de altă parte, în sistemul bororo se observă identificări remarcabile, ca :

fiul fiului fratelui mamei, numit : soţul fiicei, nepot ;

fiica fiicei surorii tatălui, numită : mama soţiei, mamă-mare ;

şi mai ales :

fiul fratelui mamei mamei, fiul fiului fratelui mamei mamei mamei, numiţi : fii,

care evocă de îndată structuri de înrudire de tipul bank-ambrym-pentecôte, apropiere confirmată de posibilitatea căsătoriei cu fiica fiicei fratelui mamei în ambele cazuri[1].

În domeniul organizării sociale, P. Albisetti precizează că fiecare jumătate matriliniară cuprinde întotdeauna patru clanuri şi căsătoria între anumite clanuri nu e numai preferenţială, dar trebuie să unească între ele secţiuni privilegiate ale fiecărui clan. Fiecare clan ar fi, într-adevăr, împărţit în trei secţiuni, matriliniare ca şi clanul : superioară, mijlocie, inferioară. Date fiind două clanuri legate printr-o preferinţă matrimonială, căsătoria nu poate avea loc decît între superiori şi superiori, mijlocii şi mijlocii, inferiori şi inferiori. Dacă această descriere ar fi exactă (iar informaţiile misionarilor salesieni[2] s-au dovedit întotdeauna demne de încredere), schema clasică a instituţiilor bororo s-ar prăbuşi. Oricare ar fi preferinţele matrimoniale care unesc între ele unele clanuri, clanurile propriu-zise ar pierde orice valoare funcţională (am făcut deja o constatare analogă la şerente), iar societatea bororo s-ar reduce la trei grupuri endogame : superior, mijlociu, inferior, împărţit fiecare în două secţiuni exogame, fără ca între cele trei grupuri principale să existe vreo legătură de înrudire, care ar constitui într-adevăr trei subsocietăţi (fig. 5).

Întrucît terminologia de înrudire pare să nu poată fi sistematizată decît în funcţie de trei

[1] Totuşi, la bororo căsătoria cu fiica fratelui mamei rămîne posibilă, ceea ce arată că această comparaţie nu trebuie împinsă prea departe.

[2] Aparţinînd ordinului sfîntului Francisc din Sales. — *Nota trad.*

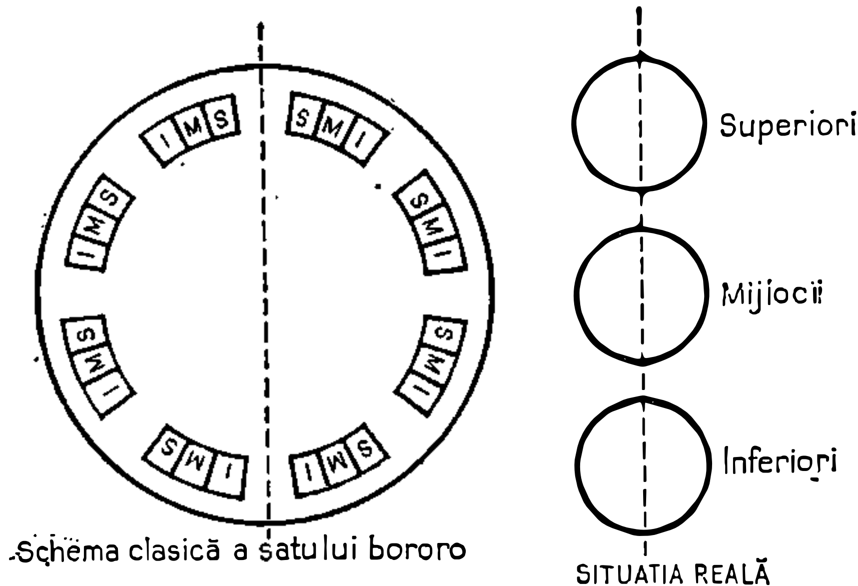


Fig. 5.

descendențe teoretice, dedublate ulterior în șase : tatăl soției, mama, soțul fiicei, legate printr-un sistem de schimb generalizat, sîntem determinați să postulăm, ca și în cazul șerente, un sistem inițial tripartit, zdruncinat din temelii prin impunerea unui dualism supraadăugat.

Tratarea societății bororo ca o societate endogamă este atît de surprinzătoare, încît am ezita chiar s-o luăm în considerare dacă o concluzie analoagă nu s-ar fi tras în mod independent pentru indienii apinaye de către trei autori diferiți, după cum reiese din documentele lui Nimuendaju. Se știe că jumătățile apinaye nu sînt exogame și că la ei căsătoria este reglementată prin împărțirea grupului în patru *kiye*, după formula : un bărbat A ia în căsătorie o femeie B, un bărbat B, o femeie C, un bărbat C, o femeie D etc. Cum însă băieții fac parte din *kiye* a tatălui lor, iar fetele din aceea a mamei lor, împărțirea aparentă în patru grupuri exogame acoperă o împărțire reală în patru grupuri endogame : bărbați A și femei B

înrudiți între ei, bărbați B și femei C înrudiți între ei, bărbați C și femei D înrudiți între ei și bărbați D și femei A înrudiți între ei, în timp ce între bărbații și femeile grupați în fiecare *kiye* nu există nici o relație de înrudire. Este exact aceeași situație pe care am descris-o cu privire la bororo pe baza informațiilor disponibile actualmente, cu singura deosebire că grupurile endogame ar fi la aceștia din urmă în număr de trei în loc de patru. Anumite indicii sugerează o situație de același tip la indienii tapirape. În aceste condiții ne putem întreba dacă regula de căsătorie la apinaye, care interzice uniunea între veri și privilegiile endogame ale anumitor clanuri bororo (care pot contracta căsătoria, deși aparțin aceleiași jumătăți) nu urmăresc cumva prin mijloace antitetice de a evita în același fel sciziunea grupului, fie prin excepții incestuoase, fie prin căsătorii contrare regulii, dar pe care gradul depărtat de înrudire nu ne permite să le descoperim decît mai cu greu.

Este supărător că lacunele și neclaritățile lucrării lui Nimuendaju despre indienii timbira orientali nu dau posibilitatea să se meargă cu analiza atît de departe. Nu ne putem îndoi, cu toate acestea, că ne aflăm și aici în fața acelorași elemente ale unui complex comun întregii arii culturale. Timbira au o terminologie sistematic consecutivă, astfel :

fiul surorii tatălui = tată,
fiica surorii tatălui = sora tatălui
fiul fratelui mamei = fiul fratelui,
fiica fiicei = fiica surorii;

și prohibiția căsătoriei între veri prin alianță (ca la apinaye), cu toată prezența jumătăților exogame ; rolul unchiului matern al logodnicei, protectorul nepoatei sale împotriva soțului ei, situație deja întîlnită la șerente ; ciclul

rotativ al claselor de vîrstă, analog aceluia al asociaţiilor şerente şi al claselor matrimoniale apinaye ; în sfîrşit, regruparea lor în perechi de grupe alterne la competiţiile sportive, ca asociaţiile şerente în funcţiile lor ceremoniale, toate acestea permit a afirma că problemele ce se pun nu ar putea fi foarte diferite.

Din această expunere, pentru al cărei caracter schematic cerem scuze, se desprind trei concluzii :

1. Studiul organizării sociale a populaţiilor din Brazilia centrală şi orientală trebuie reluat în întregime pe teren. Mai întîi, fiindcă funcţionarea reală a acestor societăţi este foarte diferită de aparenţa ei superficială, singura observată pînă atunci, apoi, şi mai ales, fiindcă acest studiu trebuie să fie dus pe o bază comparativă. Nu există nici o îndoială că bororo, canella, apinye şi şerente au sistematizat fiecare în felul său instituţiile reale care sînt totodată foarte apropiate şi mai simple decît formularea lor explicită. Mai mult, diversele tipuri de grupări care se întîlnesc în aceste societăţi : trei forme de organizare dualistă, clanuri, subclanuri, clase de vîrstă, asociaţii etc., nu reprezintă, ca în Australia, tot atîtea formaţii dotate cu o valoare funcţională, ci mai curînd o serie de traduceri, fiecare parţială şi incompletă, ale aceleiaşi structuri subiacente pe care ele o reproduc în mai multe exemplare, fără a izbuti vreodată să exprime, nici să epuizeze realitatea ei.

2. Anchetatorii pe teren trebuie să se obişnuiască de a considera cercetările lor sub două aspecte diferite. Ei sînt întotdeauna expuşi să confunde teoriile indigenilor privind organizarea lor socială (şi forma superficială conferită acestor instituţii, pentru a le pune de acord cu teoria) şi funcţionarea reală a societăţii. Între cele două aspecte ar putea exista o deosebire la fel de mare ca între fizica lui Epicur sau a lui

Descartes, de exemplu, și cunoștințele obținute din dezvoltarea fizicii contemporane. Reprezentările sociologice ale indigenilor nu sînt numai o parte sau o reflectare a organizării lor sociale : ele pot, ca și în societăți mai avansate, s-o contrazică total sau să ignoreze unele elemente ale ei.

3. Am văzut că în această privință reprezentările indigenilor din Brazilia centrală și orientală și limbajul instituțional în care ele se exprimă constituie un efort desperat de a pune pe primul plan un tip de structură : jumătăți sau clase exogame, al căror rol real este foarte secundar, chiar dacă nu e complet iluzoriu. Îndărătul dualismului și al simetriei aparente a structurii sociale se ghicește o organizare tripartită și asimetrică mai fundamentală[1], la a cărei funcționare armonioasă exigența unei formulări dualiste impune dificultăți care sînt, poate, de neînvins. De ce oare aceste societăți, marcate de un puternic coeficient de endogamie, simt o nevoie atît de presantă de a se mistifica ele însele și de a se concepe ca și cum ar fi guvernate de instituții exogame de o formă clasică, dar despre care ele n-au nici o cunoștință directă ? Această problemă, a cărei soluție am căutat-o în altă parte, ține de antropologia generală. Faptul că ea se pune în legătură cu o discuție atît de tehnică și cu o arie geografică atît de limitată ca acelea care au fost abordate aici arată clar, în orice caz, tendința actuală a studiilor etnologice și că de aici înainte, în domeniul științelor sociale, teoria și experiența sînt indisolubil legate.

---

[1] Această organizare tripartită fusese semnalată deja de A. Métraux la indienii aweikoma, dar contestată pe motivul că ar fi fost „unică în Brazilia". În ceea ce privește bibliografia utilizată în acest capitol, ne referim la volumul din care el a fost extras sau la aceea de la sfîrșitul lucrării de față.

SÎNT ORGANIZAŢIILE DUALISTE O REALITATE ?[1]

Savantul pe care îl sărbătorim şi-a împărţit atenţia între America şi Indonezia. Poate că această alăturare a favorizat îndrăzneala şi fecunditatea vederilor teoretice ale profesorului J.P.B. de Josselin de Jong, şi calea pe care a trasat-o astfel o consider foarte promiţătoare pentru teoria etnologică. Această teorie suferă din cauza dificultăţii de a stabili şi circumscrie baza sa comparativă : fie că datele pe care ne propunem să le comparăm sînt atît de apropiate sub aspect geografic şi istoric, încît nu sîntem niciodată siguri că avem de-a face cu mai multe fenomene şi nu cu unul singur, diversificat superficial ; fie că aceste date sînt prea eterogene, şi atunci confruntarea devine nejustificată din cauză că se exercită asupra unor lucruri care nu sînt comparabile între ele.

America şi Indonezia oferă mijlocul de a scăpa de această dilemă ; etnologul care se apleacă asupra credinţelor şi instituţiilor din aceste regiuni ale lumii se simte pătruns de convingerea intuitivă că aici faptele sînt de aceeaşi natură. Unii au vrut să caute un substrat comun pentru a explica această înrudire ; nu voi discuta aici ipotezele lor, tulburătoare, însă riscate. Din punctul meu de vedere ar putea fi vorba tot aşa de bine de o similitudine structurală între societăţi care ar fi efectuat alegeri apropiate în seria posibilelor instituţionale, a căror gamă nu este, desigur, nelimitată. Dar fie că analogia se explică printr-o comunitate de origine, fie că rezultă dintr-o asemănare accidentală a principiilor structurale

---

[1] Publicată sub titlul *Bijdragen tot de taal-, land- en Volkenkunde*, Deel 112, 2e Afleveing, 1956, p. 99—128 (volum omagial dedicat prof. J. P. B. de Josselin de Jong).

care guvernează și într-un loc, și în celălalt organizarea socială și credințele religioase, faptul afinității lor rămîne. Și cred că nu există un mijloc mai bun de a-l onora pe profesorul J.P.B. de Josselin de Jong decît de a urma sugestia pe care opera sa o implică, arătînd cum poate o analiză comparativă a unor anume forme instituționale să clarifice o problemă fundamentală a vieții unor societăți. Se cunoaște, într-adevăr, extraordinara dispersie a organizației, cunoscută în general sub numele de sistem dualist. Acestuia îmi propun a-i consacra aici cîteva reflecții, pe baza unor exemple americane și indoneziene.

Ca punct de plecare voi folosi o remarcă a lui Paul Radin, extrasă din monografia sa clasică consacrată unui trib de la marile lacuri americane, tribul winnebago [1].

Se știe că winnebago erau împărțiți pe timpuri în două jumătăți, denumite respectiv *wangeregi*, sau „cei de sus", și *manegi*, sau „cei care sînt pe pămînt" (pentru mai multă comoditate le voi spune de aici înainte „cei de jos"). Aceste jumătăți erau exogame și defineau totodată drepturi și datorii reciproce, fiecare dintre ele fiind ținută să celebreze funeraliile unui membru din jumătatea opusă.

Examinînd influența împărțirii în jumătăți asupra structurii satului, Radin observă un curios dezacord între persoanele în vîrstă care îi servesc ca informatori. Cei mai mulți dintre ei descriu un sat avînd un plan circular, în care cele două jumătăți sînt separate printr-un diametru teoretic N-V—S-E (fig. 6). Totuși, unii contestă energic această distribuție a satului și reproduc o altă distribuție, în care colibele șefilor de jumătăți nu mai sînt la periferie, ci în centru (fig. 7). În sfîrșit, după autorul nostru, se pare că prima distribuție ar fi

---

[1] Paul Radin, *The Winnebago Tribe*, „Annual Report. Bureau of American Ethnology (1915—1916)", Washington, 1923.

fost descrisă întotdeauna de informatorii jumătăţii de sus, iar a doua de informatorii jumătăţii de jos (*loc. cit.*, p. 188).

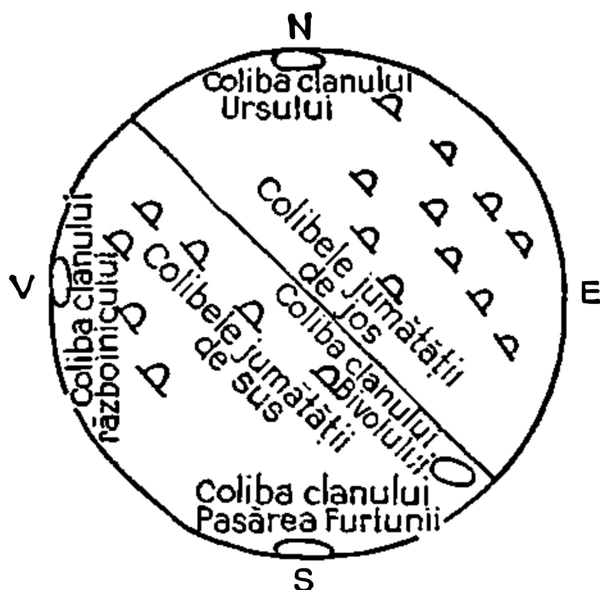


Fig. 6 — Planul satului winnebago după informatorii jumătăţii de sus (după *P. Radin*).

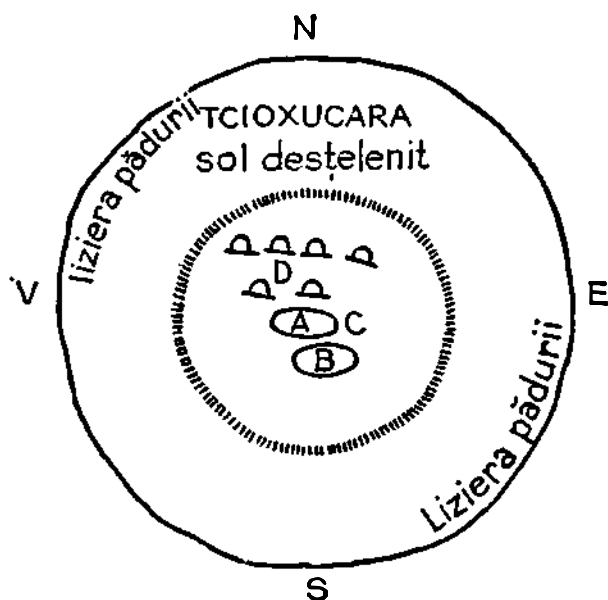


Fig. 7 — Planul satului winnebago după informatorii jumătăţii de jos (*ibid.*).

Aşadar, pentru unii indigeni satul avea o formă circulară, iar colibele erau distribuite pe

întreaga întindere a cercului împărţit în două jumătăţi. Pentru ceilalţi există de asemenea un sat rotund, împărţit în două, însă cu două deosebiri capitale : nu printr-un diametru care determină două semicercuri, ci printr-un cerc mai mic, înscris într-unul mai mare ; iar în loc de o împărţire proprie unui sat aglomerat, cercul înscris opune ansamblul colibelor unui teren desţelenit, care, la rîndul lui, se opune pădurii, care încercuieşte totul.

Radin nu insistă asupra acestui dezacord ; el se mărgineşte să regrete insuficienţa informaţiilor sale, care nu-i permit să se decidă în favoarea uneia sau celeilalte distribuţii. Aş vrea să arăt aici că nu este vorba neapărat de o alternativă : formele descrise nu privesc în mod obligatoriu două distribuţii diferite. Ele pot corespunde şi la două maniere de a descrie o organizare prea complexă pentru a fi formalizată pe baza unui model unic, astfel încît, în funcţie de poziţia lor în structura socială, membrii fiecărei jumătăţi ar avea tendinţa de a o conceptualiza uneori într-un fel, uneori într-altul, deoarece, chiar într-un tip de structură socială simetrică (cel puţin în aparenţă) cum este organizarea dualistă, relaţia dintre jumătăţi nu este niciodată statică şi nici atît de reciprocă cum am avea uneori tendinţa de a ne-o reprezenta.

Ceea ce apare remarcabil în dezacordul dintre informatorii winnebago este că cele două forme descrise corespund unor aranjamente reale. Cunoaştem sate care sînt efectiv distribuite (sau care concep distribuţia lor ideală) după unul sau altul din aceste modele. Pentru simplificarea expunerii, voi numi de aici înainte dispoziţia din figura 6 *structură diametrală,* iar cea corespunzătoare figurii 7 *structură concentrică.*

Exemplele de structură diametrală nu lipsesc. Le găsim în primul rînd în America de Nord, unde, pe lîngă winnebago, aproape toţi

indienii sioux își construiau taberele în acest fel. Pentru America de Sud, lucrările lui Curt Nimuendaju au stabilit frecvența acestei structuri la triburile ge, cărora trebuie, fără îndoială, să li se adauge, din motive geografice, culturale și lingvistice, bororo din Mato Grosso central, studiați de Colbacchini și Albisetti și de autorul articolului de față. Poate că ea exista și la Tiahuanaco și la Cuzco. Exemple de același fel se găsesc și în diferite regiuni din Melanezia.

În ceea ce privește structura concentrică, planul satului indigenilor omarakana din insulele Trobriand, publicat de Malinowski, ne oferă un exemplu deosebit de izbitor. Să ne oprim un moment asupra lui (fig. 8). Nu vom avea niciodată o mai bună ocazie de a deplînge indiferența acestui autor față de problemele de morfologie. Malinowski evocă prea rapid o structură de o înaltă semnificație și a cărei ana-

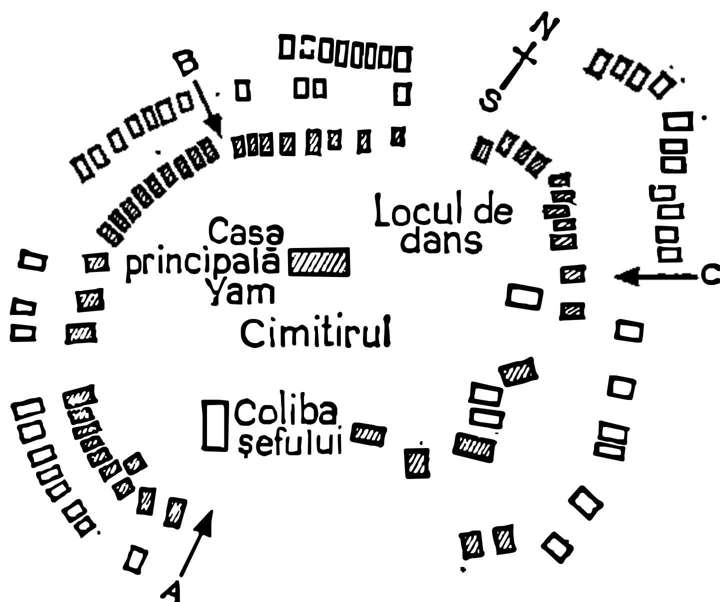


Fig. 8 — Planul satului omarakana (după *B. Malinovski)*

liză mai adîncită s-ar fi dovedit bogată în învățăminte. Satul tribului omarakana este dispus în două inele concentrice. În centru se află piața, „scena vieții publice și festive“ *(loc. cit.*, p. 10), în jurul căreia sînt așezate hambarele

cu igname, avînd caracter sacru și fiind învestite cu tot felul de tabuuri. O alee circulară înconjură hambarele, avînd construite la margine colibele perechilor căsătorite. Aceasta este, spune Malinowski, partea profană a satului. Dar opoziția nu este numai între *central* și *periferic*, *sacru* și *profan*. Ea se extinde și pe alte planuri : în hambarele cercului interior este păstrată hrana *crudă* ; aici este interzis de a se găti : „principala deosebire între cele două inele este tabuul de a găti" *(loc. cit.*, p. 71), pentru motivul că „gătitul este dăunător pentru igname" ; hrana poate fi *gătită* și *consumată* numai în apropierea caselor familiale ale cercului exterior. Hambarele sînt mai bine construite și mai împodobite decît casele de locuit. Numai *celibatarii* se pot stabili în cercul interior, pe cînd *perechile căsătorite* trebuie să locuiască la periferie, observație care, în treacăt fie spus, evocă de îndată un punct obscur notat de Radin privitor la winnebago : „Era ceva obișnuit pentru o tînără pereche să-și întemeieze căminul la o oarecare distanță de satul lor" [1], punct cu atît mai tulburător dealtfel, cu cît la omarakana numai șeful își poate stabili reședința în cercul interior, iar informatorii winnebago, adepți ai structurii concentrice, descriu un sat redus practic la colibele principalilor șefi : unde locuiau atunci ceilalți ? În sfîrșit, cele două inele concentrice ale satului omarakana sînt opuse în ceea ce privește sexul : „Fără să insistăm asupra acestui punct, locuințele centrale ar putea fi numite partea masculină a satului, iar strada — aceea a femeilor" [2]. Or, Malinowski subliniază în diverse rînduri că hambarele și casele celi-

---

[1] Paul Radin, *The Culture of the Winnebago : as described by themselves,* „Special Publications of Bollingen Foundation", nr. 1, 1949, p. 38, nr. 13.

[2] B. Malinowski, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia,* vol. I, New York — Londra, 1929, p. 10 ; vezi și *Coral Gardens and their Magic,* vol. I, Londra, 1935, p. 32.

batarilor pot fi tratate ca o apartenență sau ca o extindere a pieței sacre, în timp ce colibele familiale întrețin o relație similară cu aleea circulară.

Avem deci în insulele Trobriand un sistem complex de opoziții între sacru și profan, crud și gătit, celibat și căsătorie, mascul și femelă, central și periferic. Rolul rezervat hranei crude și, respectiv, hranei preparate în darurile de nuntă, care și ele se deosebesc în mascul și femelă în toată zona Pacificului, ar putea confirma, la nevoie, importanța socială și răspîndirea geografică a concepțiilor subiacente.

Fără a întreprinde o atît de vastă comparație, ne vom mărgini să constatăm analogiile dintre structura satului trobriandez și unele fenomene indoneziene. Opoziția dintre central și periferic sau intern și extern readuce imediat în memorie organizarea indigenilor baduj din partea occidentală a insulei Java, în baduj interni, considerați ca superiori și sacri, și baduj externi, ca inferiori și profani [1]. Poate că trebuie, după cum a sugerat J.M. van der Kroef [2], să comparăm această opoziție cu aceea dintre „donatori" și „primitori" de femei din sistemele de căsătorie asimetrice ale Asiei de sud-est, în care cei dintîi sînt superiori celorlalți sub dublul raport al prestigiului social și al puterii magice, ceea ce ne-ar duce, poate, și mai departe pînă la distincția chineză a două înrudiri în *t'ang* și *piao*. Considerarea indigenilor baduj ca un caz de tranziție între sistemul ternar și sistemul binar ar putea de asemenea să ne trimită la omarakana, unde avem simultan o deosebire între *două* cercuri ale satului, secționate în *trei* sectoare, atribuite respectiv clanului matriliniar al șefului, soțiilor șefului (adică reprezentanții clanurilor aliate) și, în

[1] N. J. C. Geise, *Badujs en Moslims*, Leida, 1952.

[2] Justus M. van der Kroef, *Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian Society*, „American Anthropologist", serie nouă, vol. 56, nr. 5, p. 1, 1954.

sfîrşit, oamenilor de rînd, subdivizaţi ei înşişi în proprietari secundari ai satului şi străini neproprietari. Oricum ar fi, nu trebuie uitat că structura dualistă a tribului baduj nu funcţionează actualmente pe planul satului, ci defineşte relaţiile dintre teritorii cuprinzînd fiecare numeroase sate, ceea ce este de natură să inspire o mare rezervă. Cu toate acestea, P.E. de Josselin de Jong a putut pe bună dreptate să generalizeze pe un alt plan observaţiile referitoare la baduj, remarcînd că opoziţia care îi caracterizează evocă altele în Java şi Sumatra, şi anume între „rude la licitaţie" şi „rude la supralicitaţie" (aceasta din urmă foarte „chinezească"). El asemuieşte această opoziţie cu aceea între *aglomerare* şi *distanţări*, adică între *kampung*, „aria construită a satului", şi *bukit*, „districtul exterior al dealurilor", întîlnit la tribul minangkabau [1] : prin urmare, o structură concentrică, dar care în piaţa satului este tema unui conflict simulat între reprezentanţi a două grupuri : „marinari" de o parte şi „soldaţi" de cealaltă parte, dispuse cu această ocazie după o structură diametrală (respectiv est şi vest). Acelaşi autor pune indirect problema raportului dintre cele două tipuri de structură, notînd : „Ar fi chiar de mai mare interes de a şti dacă contrastul dintre *kampung* şi *bukit* coincide cu cel dintre koto-piliang şi bodi-tjaniago" (*loc. cit.*, p. 80—81), altfel spus vechea împărţire a indigenilor minangkabau în două jumătăţi postulată de el.

Din punctul de vedere pe care îl adoptăm în acest capitol, deosebirea aceasta este şi mai importantă. Este clar că opoziţia dintre centrul satului şi periferie corespunde aproximativ structurii melaneziene descrise mai sus ; analogia cu structura concentrică a satului winnebago este însă izbitoare de vreme ce informato-

[1] P. E. de Josselin de Jong, *Minangkabau and Negri-Sembilan Socio-Political Structure in Indonesia,* Leida, 1951, p. 79—80 şi 83—84.

rii introduc spontan în descrierea lor caracteristicile ecologice, care, la fel ca în Indonezia, îi ajută să conceptualizeze opoziția, pe care aici o găsim între inelul periferic, *tcioxucara*, terenul desțelenit (căruia i se opune satul construit și care, la rîndul lui, se opune pădurii, care înglobează ansamblul (vezi fig. 7). Vom reține deci cu deosebit interes că P.E. de Josselin de Jong regăsește același tip de structură la negri-sembilan din peninsula Malaieză, unde domnește opoziția între coastă (superior) și interior (inferior), dublată de o opoziție, foarte generalizată pe continent și în insule, între orezării și plantații de palmieri (sau culturi), de o parte, munții și văile (adică pămînturile virgine și necultivate), de altă parte [1]. Împărțiri de același tip cunoaște dealtfel și ansamblul indochinez.



Toți autorii olandezi au ținut să sublinieze straniile contraste pe care le evidențiază aceste tipuri atît de complexe de organizare socială, pentru studiul cărora Indonezia oferă, fără îndoială, un teren privilegiat. Să încercăm, urmîndu-i, să le schematizăm. Avem, în primul rînd, forme de dualism în care ne-am complăcut uneori să ghicim urmele unei vechi organizări în jumătăți. Este inutil să ne angajăm în această dezbatere. Important pentru noi este că acest dualism este el însuși dublu : conceput uneori, pare-se, ca rezultat al unei dihotomii simetrice și echilibrate între grupuri sociale, aspecte ale lumii fizice și atribute morale sau metafizice, adică — generalizînd puțin noțiunea propusă mai sus — o structură de tip diametral ; alteori, dimpotrivă, conceput într-o perspectivă concentrică, cu deosebirea în acest caz că cei doi termeni ai opoziției sînt în mod necesar inegali sub raportul prestigiului social ori religios sau al amîndurora în același timp.

[1] *Op. cit.*, p. 139, 165, 167.

Nu ne scapă din vedere, bineînțeles, faptul că elementele unei structuri diametrale pot fi și ele inegale. Acesta este chiar, fără îndoială, cazul cel mai frecvent, deoarece găsim pentru denumirea lor expresii ca : superior și inferior, prim-născut și mezin, nobil și plebeu, puternic și slab etc. Pentru structurile diametrale însă, această inegalitate nu există totdeauna și, oricum ar fi, ea nu decurge din natura lor, care este impregnată de reciprocitate. Așa cum am arătat altă dată [1], ea constituie un fel de mister, a cărui interpretare este unul din scopurile studiului de față.

Cum pot oare jumătățile, supuse unor obligații reciproce și exercitînd drepturi simetrice, să fie totodată ierarhizate ? În cazul structurilor concentrice, inegalitatea se înțelege de la sine, întrucît cele două elemente sînt, dacă se poate spune, ordonate în raport cu același termen de referință, centrul, de care unul dintre cercuri este apropiat, de vreme ce îl cuprinde, pe cînd celălalt este depărtat de el. Din acest prim punct de vedere se pun, așadar, trei probleme : natura structurilor diametrale, natura structurilor concentrice și motivul pentru care majoritatea celor dintîi prezintă un caracter de asimetrie în contradicție aparentă cu natura lor și care le așază, în consecință, cam la jumătatea drumului între rarele forme diametrale absolut simetrice și structurile concentrice care sînt întotdeauna asimetrice.

În al doilea rînd — și oricare ar fi aspectul, diametral sau concentric, pe care ele îl îmbracă — structurile dualiste indoneziene par a coexista cu structuri formate dintr-un număr impar de elemente, cel mai adesea din 3, dar putînd fi și din 5, 7 și 9. Ce relații unesc aceste tipuri, în aparență ireductibile ? Problema se pune mai cu seamă în legătură cu regulile de

---

[1] C. Lévi-Strauss, *Reciprocity and Hierarchy*, „American Anthropologist", serie nouă, vol. 46, nr. 2, 1944.

căsătorie, căci există incompatibilitate între căsătoria bilaterală, care însoțește în mod normal sistemele cu jumătăți exogame, și căsătoria unilaterală, a cărei frecvență în Indonezia a fost mereu verificată de la lucrările lui van Wouden încoace. Într-adevăr, deosebirea dintre două verișoare prin alianță, fiica surorii tatălui și fiica fratelui mamei, implică cel puțin trei grupuri distincte, și ea este absolut imposibilă cu două grupuri. Cu toate acestea, în Amboine pare să fi existat jumătăți conjugate cu un sistem de schimburi asimetrice ; în Java, Bali și în alte părți se găsesc urme de opoziții de tip dualist, asociate cu altele, implicînd 5, 7 sau 9 categorii. Or, dacă este imposibil să le reducem pe acestea din urmă la cele dintîi, concepute în termeni de structură diametrală, problema comportă o soluție teoretică, cu condiția de a gîndi dualismul sub o formă concentrică, fiindcă atunci termenul suplimentar este afectat centrului, pe cînd celelalte sînt dispuse simetric la periferie. După cum bine a observat profesorul J.P.B. de Josselin de Jong, orice sistem impar poate fi redus la un sistem par, tratîndu-l sub forma unei „opoziții între centrul și laturile adiacente". Există, așadar, o legătură cel puțin formală între primul și al doilea grup de probleme.



În paragrafele precedente, folosindu-mă de un exemplu nord-american, am pus problema tipologiei structurilor dualiste și a dialecticii care le unește ; această primă fază a discuției a fost, fie-mi permis s-o spun, întărită cu exemple melaneziene și indoneziene. Abordînd a doua fază, aș dori să arăt că problema poate fi cel puțin apropiată de rezolvarea ei prin considerarea unui nou exemplu, împrumutat de data aceasta de la o populație sud-americană, și anume de la tribul bororo.

Să reamintim pe scurt structura satului bo-

roro (fig. 9). În centru se află casa bărbaților, locuința celibatarilor, loc de reuniune a bărbaților căsătoriți și strict interzisă femeilor. De jur împrejur o vastă pîrloagă circulară ; la mijloc, piața de dans, adiacentă casei bărbaților. Aceasta este un teren bătătorit, fără vegetație, circumscris cu țăruși. Mărăcinișul care acoperă restul este străbătut de poteci care duc la colibele familiale așezate la periferie, distribuite în cerc la liziera pădurii. Aceste colibe sînt locuite de perechi căsătorite și de copiii lor. Filiația este matriliniară, reședința matrilocală. Opoziția dintre centru și periferie este deci și opoziția dintre bărbați (proprietarii casei colective) și femei, proprietare ale colibelor familiale de la periferie.

Ne aflăm în prezența unei structuri concentrice, pe deplin conștientă în gîndirea indigenă, în care raportul dintre centru și periferie exprimă două opoziții, cea dintre *mascul* și *femelă*, așa cum s-a văzut mai sus, și alta între *sacru* și *profan*. Ansamblul central, format din

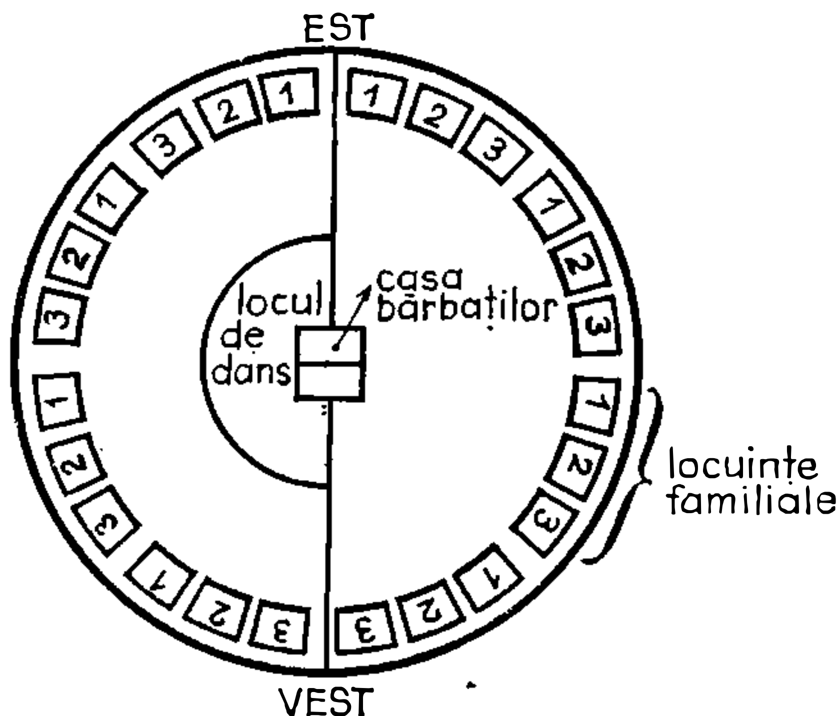


Fig. 9 — Planul unui sat bororo (după *C. Albisetti*).

casa bărbaţilor şi piaţa de dans, serveşte ca teatru al vieţii ceremoniale, pe cînd periferia este rezervată activităţilor domestice ale femeilor, excluse prin natura lor de la misterele religiei (astfel confecţionarea şi manipularea romburilor, care au loc în casa bărbaţilor şi sînt interzise, sub pedeapsa cu moartea, privirilor feminine).

Totuşi, această structură concentrică coexistă cu alte cîteva de tip diametral. Mai întîi, satul bororo este împărţit în două jumătăţi printr-un ax est-vest, care repartizează cele opt clanuri în două grupuri de cîte patru, ostentativ exogame. Acest ax este intersectat de un altul, perpendicular pe el în direcţia nord-sud şi care redistribuie cele opt clanuri în alte două grupuri de cîte patru, numite respectiv „de sus“ şi „de jos“ sau, atunci cînd satul se află pe malul unui rîu, „din amonte“ şi „din aval“.

Această distribuţie complexă este impusă nu numai satelor permanente, ci şi taberelor improvizate pentru noapte. În acest din urmă caz, femeile şi copiii se instalează în cerc la periferie în ordinea amplasării clanurilor, în timp ce tinerii curăţă de mărăcini în centru un teren care ţine loc de casa bărbaţilor şi de piaţă de dans [1].

Indigenii de pe rîul Vermelho mi-au explicat şi ei în 1936 că, pe vremea cînd satele erau mai dens populate decît astăzi, colibele erau dispuse în acelaşi mod, dar pe mai multe cercuri concentrice în loc de unul singur.

Acum, cînd scriu aceste rînduri, iau cunoştinţă despre descoperirile arheologice de la Poverty Point din Louisiana, în valea de jos a fluviului Mississippi [2]. În legătură cu aceasta îmi îngădui să fac o paranteză, căci acest oraş

---

[1] A. Colbacchini şi C. Albisetti, *Os Bororos orientais*, São Paulo, 1942, p. 35.

[2] James A. Ford, *The Puzzle of Poverty Point*, „Natural History“, New York, vol. 64, nr. 9, noiembrie 1955, p. 466—472.

hopewellian, care datează de la începutul primului mileniu dinaintea erei noastre, prezintă o curioasă asemănare cu satul bororo, așa cum putea el să existe în trecut. Planul este octogonal (să ne gîndim la cele opt clanuri bororo), iar locuințele dispuse pe șase rînduri, astfel încît ansamblul se prezenta sub forma a șase octogoane concentrice. Două axe perpendiculare, unul orientat spre E—V, celălalt spre N—S, tăiau satul, extremitățile lor fiind marcate prin tumuli în formă de pasăre [1], dintre care două au fost regăsite la nord și, respectiv, la vest, celelalte două fiind, fără îndoială, distruse prin eroziune atunci cînd rîul Arkansas și-a mutat albia. Dacă se ține seamă că în vecinătatea unuia din tumuli (cel dinspre vest) au fost reperate vestigii de incinerare, nu se poate să nu evocăm cu această ocazie cele două „sate ale morților" bororo, situate respectiv la extremitățile est și vest ale axului jumătăților.

Ne aflăm, așadar, în prezența unui tip de structură care în America datează din cea mai veche antichitate, ale cărei analogii au fost regăsite, într-un trecut mai recent, în Bolivia și în Peru și, mai aproape de noi, în structura socială a tribului sioux din America de Nord, precum și în aceea a triburilor ge sau a celor înrudite cu ele din America de Sud. Toate acestea sînt aspecte ce se impun atenției noastre.

*

* *

Satul bororo vădește, în sfîrșit, o a treia formă de dualism, implicită de data aceasta, care a rămas pînă acum neobservată și a cărei prezentare cere să examinăm în prealabil un alt aspect al structurii sociale.

Am constatat deja în sat o structură concen-

---

[1] Bororo cred într-un ciclu de transmigrații care se încheie sub forma unei păsări.

trică și două structuri diametrale. Aceste diverse manifestări de dualism lasă loc și unei structuri triadice; într-adevăr, fiecare din cele 8 clanuri este divizat în 3 clase, pe care le voi numi: superioară, mijlocie și inferioară (s, m, i în schema de mai jos). Bazîndu-mă pe observațiile lui C. Albisetti [1], am arătat într-o altă lucrare [2] că regula după care un superior dintr-o jumătate ia în căsătorie în mod obligatoriu pe un superior din cealaltă, un mijlociu pe un mijlociu și un inferior pe un inferior convertea societatea bororo dintr-un sistem aparent de exogamie dualistă într-un sistem real de endogamie triadică, deoarece ne aflăm în prezența a trei subsocietăți, alcătuită fiecare din indivizi fără relație de înrudire cu membrii celorlalte două: superiorii, mijlociii și inferiorii. În sfîrșit, în aceeași lucrare, o rapidă comparație a societății bororo cu aceea a triburilor ge centrale și orientale: apinaye, șerente, timbira, permitea postularea unei organizări sociale de același tip pentru întregul ansamblu.

Dacă exogamia bororo prezintă caracterul unui epifenomen, nu mai este cazul să ne mirăm că, după misionarii salesieni, o excepție de la regula exogamiei jumătăților acționează în favoarea a două perechi de clanuri ale uneia din jumătăți, care ar avea privilegiul de a se căsători între ele. Dar totodată devine posibil de a degaja o a treia formă de dualism. Fie 1, 2, 3, 4 clanurile uneia din jumătăți și 5, 6, 7, 8 clanurile celeilalte, luate în ordinea lor de dispoziție specială pe cercul satului. Regula exogamiei se suspendă în favoarea clanurilor 1 și 2 de o parte, 3 și 4 de cealaltă. Trebuie să distingem deci 8 relații de vecinătate, și anume

---

[1] C. Albisetti, Contribuções missionarias, public. da Sociedade Brasileira de Anthropologia e Etnologia, Rio de Janeiro, 1948, nr. 2, p. 8.

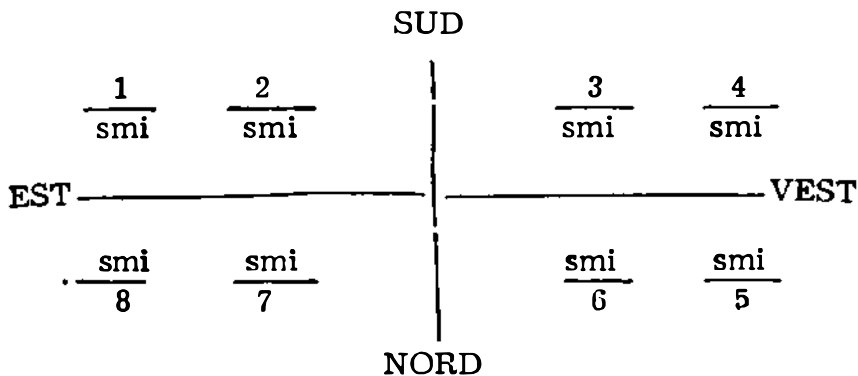
[2] C. Lévi-Strauss, *Les structures sociales dans le Brésil central et oriental* (cap. VII din volumul de față).

4 care implică și 4 care exclud căsătoria, iar această nouă formulare dualistă a legii de exogamie exprimă realitatea la fel de bine ca împărțirea aparentă în jumătăți :

Perechi de clanuri în relații de vecinătate	*Alianță posibilă (+) sau exclusă (—)*
1,2	+
2,3	—
3,4	+
4,5	+
5,6	—
6,7	—
7,8	—
8,1	+

adică în total, 4 + și 4 —.

Acestea fiind stabilite, se va observa că structura satului bororo prezintă două anomalii notabile. Prima se referă la dispoziția claselor s, m, i în cele două jumătăți pseudoexogame. Această dispoziție este regulată numai înăuntrul fiecărei jumătăți, în care avem (după salesieni) o succesiune de colibe de cîte 3 pe clan în ordinea s, m, i ; s, m, i etc... Dar ordinea de succesiune a s, m, i dintr-o jumătate este inversată în raport cu ordinea de succesiune din cealaltă ; altfel spus, simetria claselor în raport cu jumătățile apare ca *în oglindă*, cele două semicercuri fiind legate prin două s la unul din capete și prin două i la celălalt, Neglijînd curbura satului, avem deci :



schemă în care cifrele de la 1 la 8 se referă la clanuri, literele s, m, i la clasele ce compun fiecare clan, orizontala est-vest la axul jumătăților exogame, iar verticala nord-sud la acel al jumătăților de sus și de jos.

Din această dispoziție interesantă pare să rezulte că, în ciuda formei sale circulare, indigenii nu-și gîndesc satul ca pe un singur obiect analizabil în două părți, ci mai curînd ca două obiecte distincte și alăturate.

Să trecem acum la a doua anomalie. În fiecare jumătate : de la 1 la 4 și de la 5 la 8, două clanuri ocupă o situație privilegiată, în sensul că ele reprezintă pe plan social pe cei doi mari eroi culturali divinizați ai panteonului bororo : Bakororo și Itubore, paznici ai vestului și ai estului. În schema de mai sus, clanurile 1 și 7 personifică pe Bakororo, clanurile 4 și 6 pe Itubore. Pentru clanurile 1 și 4, situate respectiv la vest și la est, nu se pune nici o problemă ; dar de ce 7 și nu 8 ? și de ce 6 și nu 5 ? Primul răspuns care ne vine în minte este că clanurile însărcinate cu aceste funcții trebuie să fie alăturate și de unul din cele două axe, est-vest și nord-sud : 1 și 4 sînt alăturate de axul est-vest și plasate la *cele două capete* și de *aceeași parte*, în timp ce 6 și 7 sînt alăturate de axul nord-sud și plasate *la același capăt*, dar de *ambele părți*. Întrucît 1 și 7 sînt vest, iar 4 și 6 est (prin definiție), nu există nici un alt mijloc de a satisface condiția de contiguitate.

Ne permitem însă a remarca, cu toată prudența care se impune unei tratări atît de teoretice a unei probleme empirice, că o singură ipoteză poate explica aceste două anomalii. Ar fi de ajuns să admitem că bororo, ca și winnebago, concep structura lor socială simultan în perspectivă diametrală și în perspectivă concentrică. Dacă una din jumătăți sau amîndouă ar fi concepute regulat sau ocazional una ca

centrală şi cealaltă ca periferică, atunci operaţia mintală necesară pentru a trece de la o asemenea dipoziţie ideală la dispoziţia concretă a satului ar implica : 1) deschiderea cercului interior la sud și deplasarea lui spre nord ; 2) deschiderea cercului exterior la nord și deplasarea lui spre sud (fig. 10). Inversînd direcţiile, fiecare jumătate ar putea să se considere pe sine şi s-o considere pe cealaltă ca centrală sau periferică, după plac ; această libertate nu este deloc indiferentă, fiindcă jumătatea cera este în prezent superioară jumătăţii tugare, pe cînd miturile evocă o situaţie inversă. Pe de altă parte, poate că n-ar fi exact să spunem că cera sînt mai sacri decît tugare, dar fiecare jumătate pare cel puţin a întreţine relaţii privilegiate cu un anumit tip de sacru, pe care, simplificînd, l-am putea numi religios pentru cera şi magic pentru tugare...

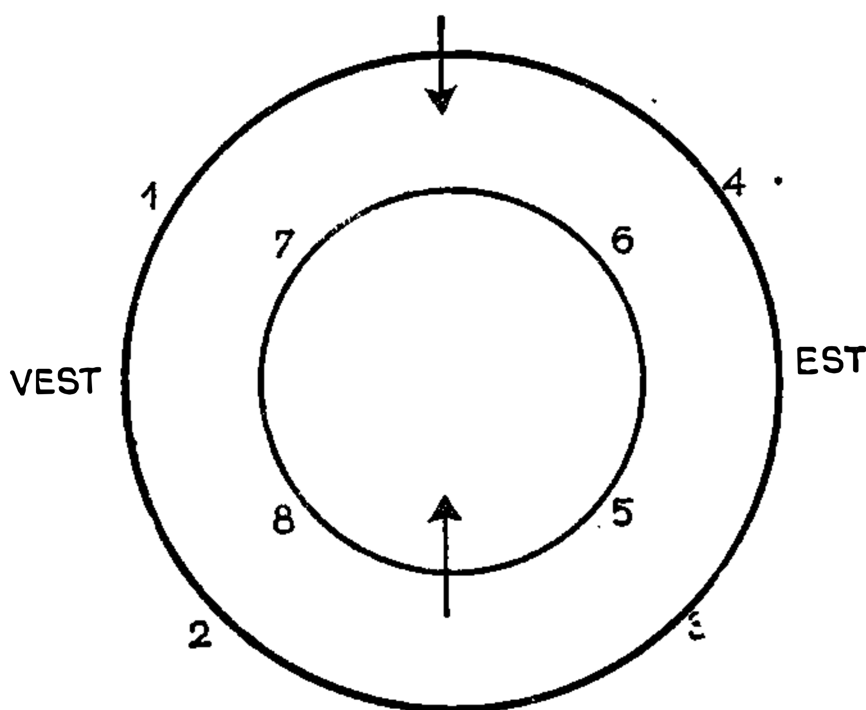


Fig. 10. — Trecerea de la o structură concentrică la o structură diametrală.

*

*   *

Recapitulînd principalele trăsături ale societăţii bororo, desprindem trei, care constau: 1) în mai multe forme de dualism de tip diametral (a) ax pseudoexogam est-vest; b) ax aparent nonfuncţional nord-sud; c) dihotomie exogamă a relaţiilor de contiguitate între clanuri); 2) în cîteva forme de dualism de tip concentric (opoziţii mascul—femelă; celibat—căsătoric; sacru—profan; în sfîrşit, structurile diametrale pot fi concepute sub formă concentrică şi invers, fenomen care aici a fost numai inferat, dar a cărui realizare experimentală va fi verificată mai departe la indienii timbira orientali); 3) într-o structură triadică, care operează o redistribuire a tuturor clanurilor în trei clase endogame (împărţite fiecare în două jumătăţi exogame, adică în total şase clase, aşa cum şi la timbira vom găsi şase clase masculine).

Dintr-o observaţie suplimentară reiese într-adevăr că ne aflăm în prezenţa unei complexităţi inerente organizaţiilor dualiste, aşa cum s-a arătat mai sus pe baza unor exemple luate din America de Nord, Indonezia şi Melanezia. La bororo, centrul sacru al satului se compune din trei părţi: casa bărbaţilor, din care o jumătate ţine de cera şi cealaltă de tugare, deoarece este tăiată de axul est-vest (fapt atestat de denumirile respective ale celor două părţi opuse), şi *bororo*, sau piaţa de dans, pe flancul est al casei bărbaţilor, unde se reconstituie unitatea satului. Or, aceasta este aproape cuvînt cu cuvînt descrierea templului balinez cu cele două curţi interioare şi curtea sa exterioară, care simbolizează, primele două, o dihotomie

generală a universului, iar a treia mediația dintre acești termeni antagonici [1].



Organizarea socială a indienilor timbira orientali cuprinde următoarele formații: 1) două jumătăți exogame și matriliniare, numite respectiv de est și de vest, fără ca vreuna să aibă prioritate față de cealaltă. Totuși, regulile de căsătorie depășesc simpla exogamie a jumătăților, întrucît toți verii de gradul întîi sînt prohibiți ca soți; 2) clase patronimice în număr de 2 pentru femei și de $3 \times 2 = 6$ pentru bărbați. Purtarea unui nume oarecare atrage după sine pentru ambele sexe o repartiție în două grupuri, denumite respectiv *kamakra*, „cei din piața (centrală) a satului", și *atukmakra*, „cei din exterior"; 3) pentru bărbați, clasele patronimice au o funcție suplimentară, care constă în distribuirea lor în 6 grupuri „din piață", care sînt asociate 3 cîte 3 în două jumătăți numite est și vest, neexogame și diferite prin compoziția lor de cele menționate la punctul 1; 4) în sfîrșit, 4 clase de vîrstă, care se succedă din 10 în 10 ani, formînd 4 secțiuni repartizate în perechi de clase consecutive într-un alt sistem de jumătăți (al patrulea) diferite de cele precedente și numite de asemenea est și vest.

Această organizare complexă cere cîteva lămuriri. Există două reguli de filiație: matriliniară pentru jumătățile exogame, cel puțin în principiu, fiindcă regula subsidiară (care interzice căsătoria între veri de gradul întîi) poate fi interpretată din punctul de vedere al analizei formale (căci nimic nu garantează că aceasta ar fi efectiv cazul) ca rezultat al inter-

---

[1] J. M. van der Kroef, *loc. cit.*, p. 856, citînd pe Swellengrebel, *Kerk en Tempel op Bali*, Haga, 1948.

sectării filiației matriliniare explicite cu o filiație patriliniară implicită, adică un dublu sistem de jumătăți.

A doua regulă de filiație acționează în favoarea claselor patronimice. Numele se transmit de la sora tatălui la fiica fratelui pentru femei și de la fratele mamei la fiul surorii pentru bărbați.

Din cele 4 sisteme de jumătăți enumerate, 3 sînt de tip diametral (est și vest) și 1 de tip concentric (piața centrală și exteriorul). Acesta din urmă servește ca model pentru o dihotomie mai generală :

Kamakra	*Atukmakra*
est	vest
soare	lună
zi	noapte
anotimp uscat	anotimp ploios
foc	lemne de încălzit
pămînt	apă
roșu	negru

Din punct de vedere funcțional, sistemul 3 joacă un rol numai în ceremoniile de inițiere. Sistemul 1 reglementează exogamia înțeleasă în sens larg ; sistemele 2 și 4 definesc două echipe sportive și de muncă, operînd respectiv prima în timpul sezonului ploios, a doua în timpul sezonului uscat.

Pentru ca expunerea să fie completă ar trebui adăugat un ultim grup de jumătăți masculine, care au o funcție pur ceremonială și limitată la anumite festivități.

Deși lacunele lucrării lui Nimuendaju (din care au fost extrase toate indicațiile precedente) [1] interzic o formalizare completă a sistemului, este clar că în acest labirint de instituții găsim trăsăturile esențiale asupra cărora vrea să atragă atenția acest studiu, și anume :

---

[1] C. Nimuendaju, *The Eastern Timbira*, „Univ. of California Publ. in Amer. Archaeol. and Ethnology", vol. 41, 1946.

în primul rînd, juxtapunerea unor structuri diametrale și a unei structuri concentrice, chiar cu o încercare de a transpune un tip în celălalt. Într-adevăr, estul este în același timp est și centru; vestul, vest și periferie totodată. Pe de altă parte, dacă este adevărat că repartizarea între centru și periferie este valabilă atît pentru femei, cît și pentru bărbați, dreptul de a alcătui cele șase grupuri din piață îl au numai bărbații. Într-o frapantă analogie cu Melanezia, căminele acelor grupuri din piață nu pot servi la prepararea hranei, pe cînd bucătăriile trebuie să fie instalate în spatele (în anumite ceremonii, în fața) colibelor de la periferie, care sînt incontestabil feminine[1] (fig. 11).

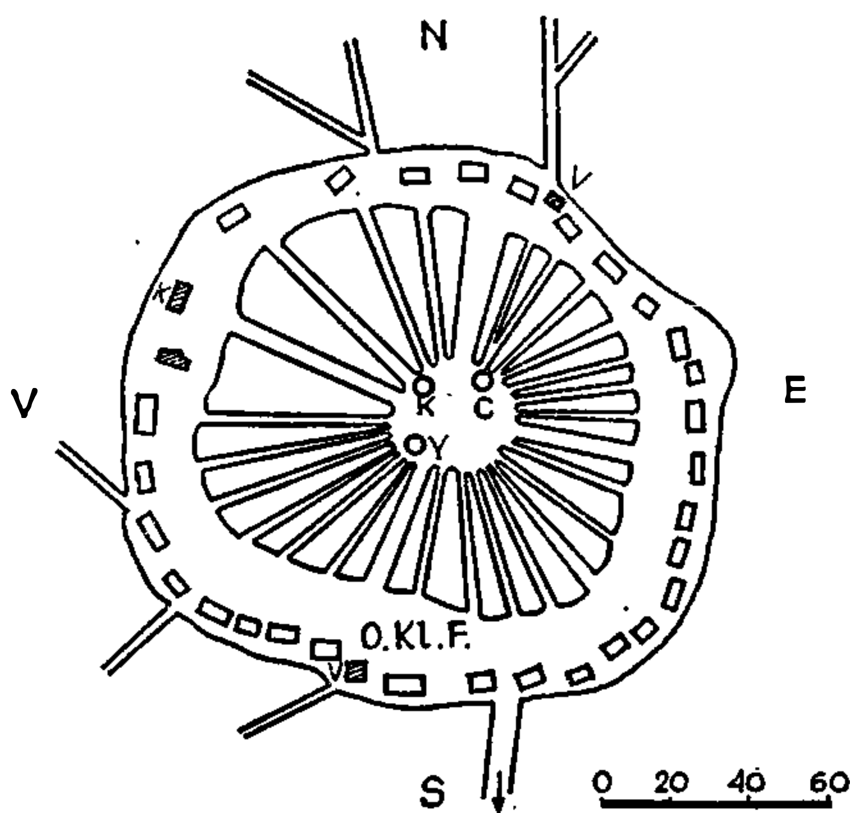
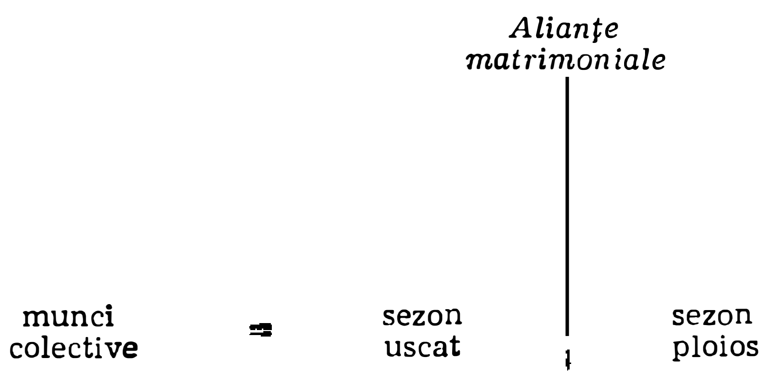


Fig. 11. — Planul unui sat timbira (după *C. Nimuendaju*).

[1] *Loc. cit.*, p. 42—43.

Autorul nostru indică chiar că, în timpul sezonului uscat, activitatea ceremonială se desfășoară pe „bulevard“ (adică aleea circulară care mărginește fațada colibelor de la periferie), pe cînd în sezonul ploios ea este cantonată strict în piața centrală [1].

În al doilea rînd, toate aceste forme binare sînt combinate cu forme ternare, și anume în două moduri diferite. Jumătățile îndeplinesc o trinitate de funcții, sistemul 1 reglementînd căsătoriile, sistemele 2 și 4 muncile și divertismentele colective, după succesiunea sezoanelor :



Pe de altă parte, triada reapare în numărul de grupuri masculine „din piață“, care sînt 6, și anume 3 din est și 3 din vest.

Ajungem, așadar, în miezul problemei : ce raport există între aceste trei tipuri de reprezentări : dualism diametral, dualism concentric, triadă ? Și cum se face că ceea ce se numește în general „organizare dualistă“ se prezintă într-un mare număr de cazuri (și poate chiar în toate) ca un amestec inextricabil al celor trei formule ? Este potrivit, pare-se, să scindăm problema în două : raportul dintre dualism și triadism, raportul dintre cele două forme de dualism propriu-zis.

[1] *Loc. cit.*, p. 92.

Nu e în intenția mea să tratez aici prima chestiune, care ne-ar antrena prea departe. Mă voi mulțumi să indic în ce direcție va trebui căutată soluția. Principiul fundamental al cărții mele *Les structures élémentaires de la parenté*[1] a constat într-o distincție între două tipuri de reciprocitate, cărora le dădusem denumirea de schimb restrîns și schimb generalizat, primul fiind posibil numai între grupuri de cîte doi, al doilea fiind compatibil cu indiferent ce număr de grupuri. Această distincție îmi pare astăzi naivă, deoarece e încă prea aproape de clasificările indigene. Dintr-un punct de vedere logic este mai rațional și mai economic totodată de a trata schimbul restrîns ca un caz particular al schimbului generalizat. Dacă observațiile prezentate în acest studiu sînt confirmate și de alte exemple, va trebui, poate, să ajungem la concluzia că chiar acest caz particular nu este niciodată complet realizat în experiență decît sub formă de raționalizare imperfectă a unor sisteme ireductibile la un dualism, sub formele căruia ele încearcă în zadar să se reprezinte.

Dacă ni se admite acest punct, chiar cu titlul de ipoteză de lucru, va rezulta de aici că triadismul și dualismul sînt indisociabile, fiindcă al doilea nu este niciodată conceput ca atare, ci numai sub formă de limită a celui dintîi. Vom putea aborda atunci celălalt aspect al problemei, care se referă la coexistența celor două forme de dualism, diametral și concentric. Răspunsul se prezintă de îndată : dualismul concentric este el însuși un mediator între dualismul diametral și triadism și prin intermediul lui se face trecerea de la o formă la alta.

Să încercăm a schița reprezentarea geometrică cea mai simplă ce se poate concepe a dua-

---

[1] Paris, 1949.

lismului diametral, așa cum se găsește el realizat empiric în structurile sătești, ca acelea pe care le-am ilustrat. Va fi de ajuns să figurăm un plan de sat pe o dreaptă. Dualismul diametral va fi reprezentat prin două segmente de dreaptă, așezate unul în prelungirea celuilalt și avînd o extremitate comună.

Cînd vrem însă să procedăm în același fel cu dualismul concentric, totul se schimbă; dacă etalarea cercului periferic pe o dreaptă (de astă dată continuă și nu formată din două segmente) rămîne posibilă, centrul va fi exterior acestei drepte sub forma unui punct. În loc de două segmente de dreaptă vom avea deci o dreaptă și un punct; și, cum elementele semnificative ale acestei drepte sînt cele două origini, reprezentarea va putea fi analizată în trei poli (fig. 12).

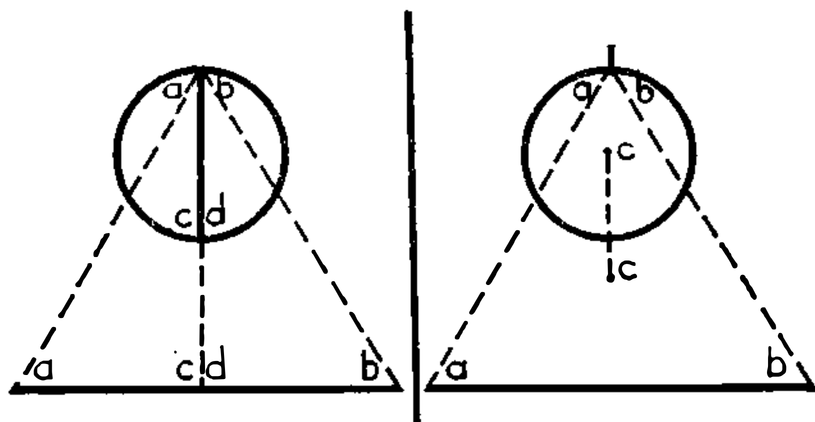


Fig. 12. — Reprezentarea pe o dreaptă a unei structuri diametrale (stînga) și a unei structuri concentrice (dreapta).

Există deci o deosebire profundă între dualismul diametral și dualismul concentric: primul este static, e un dualism care nu se poate depăși pe sine, transformările lui nu dau naștere la nimic altceva decît la un dualism asemănător aceluia de la care s-a plecat. Dualismul concentric însă este dinamic; el poartă în-

tr-însul un triadism implicit ; sau, pentru a ne exprima mai exact, orice efort pentru a trece de la triada asimetrică la diada simetrică presupune dualismul concentric, care este diadic ca primul, dar asimetric ca celălalt.

Natura ternară a dualismului concentric reiese și dintr-o altă observație : este un sistem care nu se satisface pe sine și care trebuie întotdeauna să se refere la mediul înconjurător. Opoziția dintre teren curățat (cerc central) și teren viran (cerc periferic) solicită un al treilea termen, junglă sau pădure, adică teren virgin, care circumscrie ansamblul binar, dar îl și prelungește, căci terenul curățat este față de terenul viran ceea ce este acesta față de terenul virgin. Într-un sistem diametral, dimpotrivă, terenul virgin reprezintă un element nonpertinent ; jumătățile se definesc una în opoziție cu cealaltă și aparenta simetrie a structurii lor creează iluzia unui sistem închis.

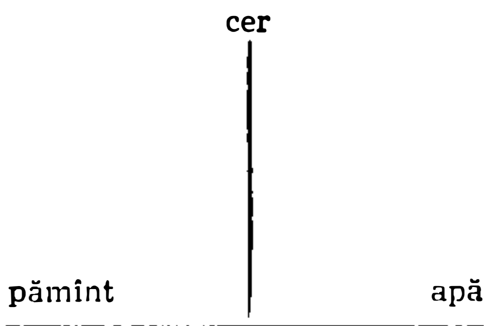
În sprijinul acestei demonstrații, pe care unii o vor considera fără îndoială excesiv de teoretică, se pot aduce mai multe serii de observații.

În primul rînd, la indienii bororo, lucrurile se petrec ca și cum, în raport cu axul nord-sud, cele două jumătăți ar utiliza fiecare în mod inconștient un tip diferit de proiecție. Cele două clanuri cera, reprezentînd pe zeii de la vest și de la est, sînt situate efectiv în vestul și în estul satului. Dacă însă indienii tugare ar concepe, în termeni de structură concentrică, proiecția cercului satului pe o dreaptă, operată pornind de la axul nord-sud, ar genera o dreaptă paralelă cu axul est-vest, ale cărui amîndouă origini ar corespunde, prin urmare, cu amplasarea clanurilor 7 și 6, păzitori, respectiv, ai vestului și ai estului (punctele *a* și *b* din figura 12, dreapta).

În al doilea rînd, reprezentarea unui sistem concentric sub forma unei opoziții între *un*

punct și *o dreaptă*[1] ilustrează admirabil o singularitate a dualismului (concentric și diametral) care se repetă într-un mare număr de cazuri, adică natura eterogenă a unor simboluri care servesc la traducerea antitezei jumătăților. Fără îndoială că aceste simboluri pot fi omogene, cum ar fi opoziția dintre vară și iarnă, pămînt și apă, pămînt și cer, sus și jos, stîng și drept, roș și negru (sau alte culori), nobil și plebeu, puternic și slab, mai vîrstnic și mai tînăr etc. Uneori se observă însă o simbolizare diferită, în care opoziția se produce între termeni logic eterogeni : stabilitate și schimbare, stare (sau act) și proces, a fi și a deveni, sincronie și diacronie, simplu și ambiguu, univoc și echivoc ; toate formele de opoziții care pot fi subsumate, după cît se pare, într-una singură, aceea dintre continuu și discontinuu.

Un exemplu prea simplu (atît de simplu încît nu poate corespunde definiției precedente) va servi ca o primă aproximare : acela al indienilor winnebago deja citați, la care un dualism diametral aparent „de sus" și „de jos" ascunde prost un sistem cu trei poli, „sus" putînd fi reprezentat de un pol, cerul, pe cînd „jos" cere doi poli : pămîntul și apa.



[1] Mi-a fost adusă obiecția că structurile de tip „concentric" pot fi reprezentate prin două drepte în loc de o dreaptă și un punct. Am fost de părere că pot adopta de la început a doua reprezentare, care este o simplificare a celei dintîi, fiindcă am arătat deja că dispoziția în cercuri concentrice este realizarea em-

De asemenea opoziţia dintre jumătăţi exprimă adeseori o dialectică mai subtilă. Aşa sînt, chiar la winnebago, rolurile rezervate celor două jumătăţi : război şi politic pentru cei de jos, pace şi mediaţie pentru cei de sus. Ceea ce înseamnă că intenţiei constante care defineşte rolurile celor de sus îi corespunde pentru rolurile celor de jos o funcţie ambivalentă, de protecţie într-un sens, dar de constrîngere în alt sens [1]. În alte părţi, cele două jumătăţi îşi împart una crearea lumii, cealaltă păstrarea ei, operaţii care nu sînt de acelaşi tip, fiindcă una se situează într-un moment al duratei, pe cînd cealaltă îi este coextensivă. Opoziţia, semnalată în Melanezia şi în America de Sud, dintre hrana preparată şi hrana crudă (ca şi dealtfel opoziţia paralelă dintre căsătorie şi celibat) implică o asimetrie de acelaşi tip între stare şi proces, stabilitate şi schimbare, identitate şi transformare. Vedem, aşadar, că antitezele care servesc pentru a exprima dualismul ţin de două categorii diferite : unele cu adevărat, altele fals simetrice ; acestea din urmă nu sînt altceva decît triadele deghizate în diade, datorită subterfugiului logic care constă în a trata ca doi termeni omologi un ansamblu alcătuit în realitate dintr-un pol şi un ax, care nu sînt obiecte de aceeaşi natură.

*

* *

---

pirică a unei opoziţii mai profunde între centru şi periferie. Dealtfel, chiar menţinîndu-ne la forma complexă, caracterul binar sau ternar al fiecărui sistem ar ieşi imediat în evidenţă.

[1] Această opoziţie între doi termeni, unul univoc şi celălalt echivoc, se regăseşte la fiecare pas în ritualul pawnee, cum se vede în studiul nostru *Le symbolisme cosmique dans la structure sociale et l'organisation cérémonielle de plusieurs populations nord et sud-américaines*, în : *Le symbolisme cosmique des monuments religieux*, Série Orientale, Roma, 1957.

Ne rămîne să parcurgem ultima etapă a demonstrației. De îndată ce ne decidem să tratăm ca sisteme ternare aceste forme de organizare socială descrise de obicei ca binare, anomaliile lor dispar și devine cu putință să le aducem pe toate la același tip de formalizare. Dintre diversele exemple discutate în acest capitol vom reține numai trei ; într-adevăr, informațiile noastre privind regulile de căsătorie ale indienilor timbira și modul în care ele se integrează într-o structură socială deosebit de dificilă sînt prea fragmentare și echivoce pentru a putea fi formalizate. Cazurile winnebago și bororo sînt mai clare ; la ele vom adăuga un model indonezian. Trebuie să mai precizăm că adeseori structurile sociale indoneziene au fost mai curînd reconstituite decît observate din cauza stării de descompunere în care se aflau atunci cînd studiul lor a devenit posibil. Asocierea unui sistem de căsătorie asimetric (de tip preferențial, cu fiica fratelui mamei) și a unei organizații dualiste pare să fi fost foarte răspîndită în Indonezia ; o vom reprezenta aici sub forma unui model simplificat alcătuit din două jumătăți și 3 clase matrimoniale, fiind de la sine înțeles că cifra 3 nu corespunde neapărat unei date empirice, ci ține locul unei cifre oarecare, cu condiția ca această cifră să nu fie egală cu 2 ; în acest caz, într-adevăr, căsătoria ar deveni simetrică și ar însemna o abatere de la condițiile ipotezei.

Acestea fiind admise, cele trei modele ale noastre — winnebago, indonezian și bororo — sînt formalizabile în cele trei diagrame de mai jos, care sînt din aceeași familie, ilustrînd fiecare toate proprietățile sistemului respectiv. Cele trei diagrame au o structură identică, și anume : 1) un grup de trei cercuri mici ; 2) un triscel ; 3) un cerc mare ; funcția acestor trei elemente nu este însă aceeași pentru fiecare model. Le vom examina deci succesiv.

Satul winnebago cuprinde 12 clanuri repartizate în 3 grupuri, și anume 2 grupuri de 4 (respectiv „pămînt“ și „apă“) pentru jumătatea de jos și un grup de 4 („cer“) pentru jumătatea de sus. Triscelul reprezintă posibilitățile de căsătorie în funcție de regula de exogamie a jumătăților. Cercul cel mare, care coincide cu perimetrul satului, înglobează întregul pentru a face din el o unitate rezidențială (fig, 13).

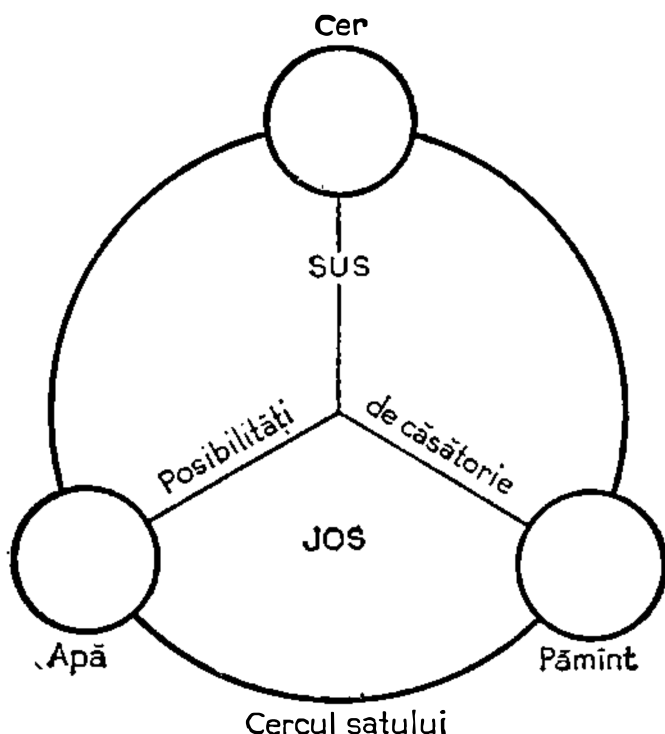


Fig. 13. — Schema structurii sociale winnebago.

Modelul indonezian este mai complex. Nu mai avem de-a face cu clanuri grupate, ci cu clase matrimoniale nonrezidențiale, adică ai căror membri pot fi dispersați în mai multe sate. Regula de căsătorie asimetrică între aceste clase este de tipul : un bărbat A se căsătorește cu o femeie B, un bărbat B cu o femeie C, un bărbat C cu o femeie A, ceea ce implică : 1) o di-

hotomie a sexelor în interiorul fiecărei clase (fratele și sora avînd un destin matrimonial diferit) ; în diagramă, această funcție dihotomică este semnalată prin triscel, care împarte fiecare clasă în două grupuri : bărbați de o parte, femei de cealaltă ; 2) într-un atare sistem, rezidența nu este semnificativă și cercul cel mare primește deci o altă funcție, aceea de a exprima posibilitățile de căsătorie între bărbați dintr-o clasă și femei dintr-o altă clasă, așa cum ne putem cu ușurință asigura printr-o simplă examinare a diagramei (fig. 14).

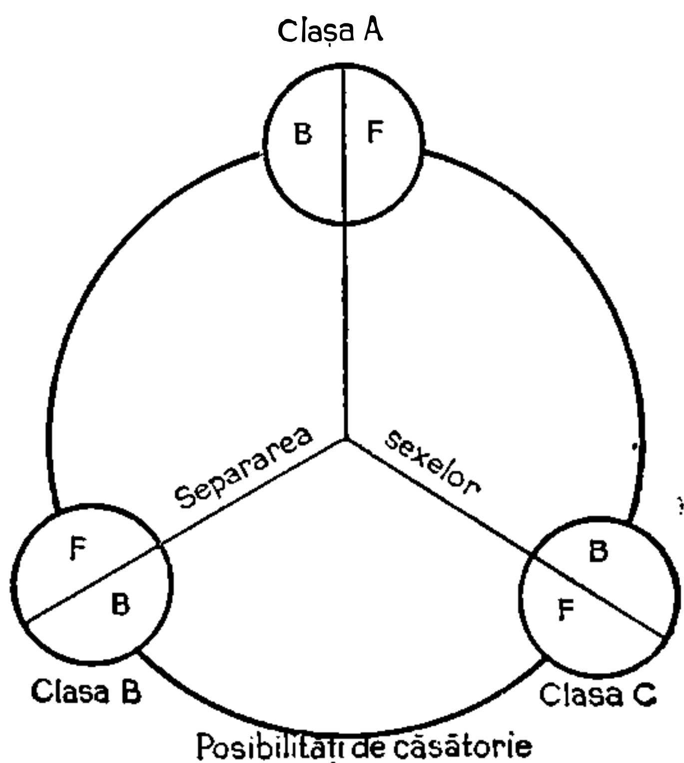


Fig. 14. — Schema unei structuri sociale de tip indonezian.

Să ne oprim un moment asupra acestui punct. Formalizarea modelului indonezian pune în evidență o proprietate interesantă a căsătoriei asimetrice. De îndată ce condițiile ei sînt

îndeplinite, adică cu un minimum de trei clase, apare principiul unei dihotomii dualiste, bazată pe opoziția dintre mascul și femelă. Această opoziție, inerentă sistemului, este cea care a furnizat Indoneziei modelul pe baza căruia ea a construit organizațiile sale dualiste, ceea ce reiese, după părerea noastră, din faptul că jumătățile indoneziene sînt concepute întotdeauna ca fiind, respectiv, mascul și femelă. Faptul că în realizarea lor empirică jumătățile pot să fie totuși mascul sau femelă și să cuprindă un număr aproximativ egal de membri masculini și feminini nu pare să fi jenat gîndirea indoneziană. Dar într-o altă societate de același tip (căsătorie asimetrică asociată cu o organizare dualistă) din California, indienii miwok s-au izbit de această problemă și au întîmpinat o oarecare dificultate în rezolvarea ei.

Ca și jumătățile indoneziene, acelea ale indienilor miwok exprimă o bipartiție generală a lucrurilor și a ființelor. Jumătățile sînt numite *kikua* (a apei), respectiv *tunuka* (a pămîntului). Deși toate animalele, plantele, aspectele fiziografice și fenomenele meteorologice sau astronomice sînt repartizate între cele două jumătăți, principiile mascul și femelă fac excepție de la această dihotomie universală, ca și cum dialectica indigenă n-a putut trece peste constatarea obiectivă că există bărbați și femei în fiecare jumătate. Semnificativ e însă faptul că această situație nu este considerată ca înțeleasă de la sine ; pentru a o explica este nevoie de un mit destul de întortocheat : „Femeia-coiot și soțul ei au hotărît între ei că vor avea patru copii, două fete și doi băieți... Coiotul a botezat pe unul dintre copiii masculi Tunuka și pe unul dintre copiii femele Kikua. Celălalt copil mascul a fost numit Kikua și

cealaltă femelă Tunuka. Astfel coiotul a creat jumătăţile şi a dat primele nume oamenilor acestora“ [1]. Cuplul originar nu este de ajuns; printr-un veritabil tur de prestidigitaţie mitică, trebuie postulate la origine patru clase (adică o împărţire implicită a fiecărei jumătăţi în mascul şi femelă) pentru a evita ca jumătăţile să exprime, printre altele, o dihotomie sexuală aşa cum a admis-o Indonezia, însă în contradicţie cu situaţia empirică.

Să trecem acum la a treia diagramă (fig. 15), în care structura socială bororo a fost formali-

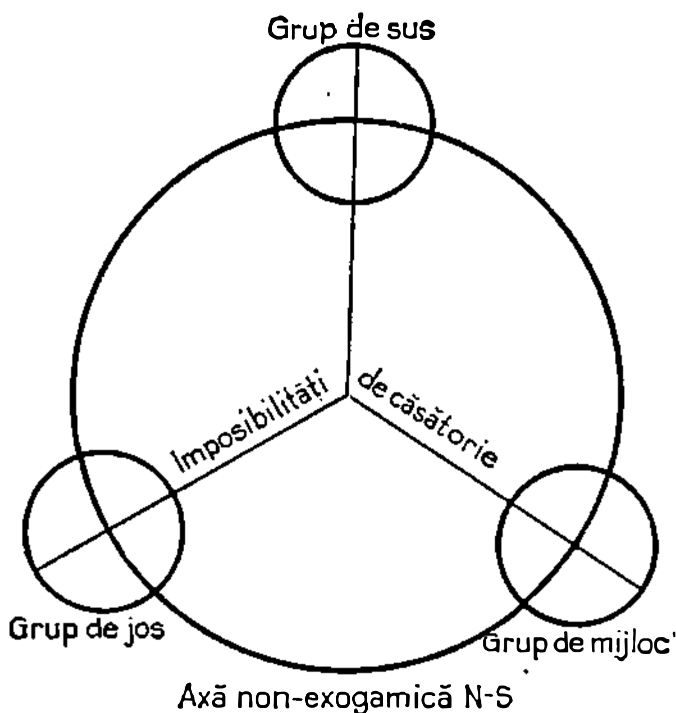


Fig. 15. — Schema structurii sociale bororo.

zată după acelaşi model ca celelalte două. Cercurile mici nu corespund unor grupuri de clanuri (cum era cazul la winnebago), nici

[1] E. W. Gifford, *Miwok Moieties*, „Univ. of. Calif. Publ. in Amer. Archeology and Ethnology“, vol. 12, nr. 4, p. 143—144.

unor clase (ca în Indonezia), ci unor *grupuri de clase*, și, contrar celor două cazuri citate mai înainte, aceste unități sînt endogame. Ne amintim, într-adevăr, că jumătățile pseudoendogame ale indienilor bororo cuprind fiecare 4 clanuri împărțite în 3 clase. În diagramă au fost regrupați toți superiorii, toți mijlociii, toți inferiorii. Împărțirea exogamică devine deci interioară fiecărui grup de clase, după principiul : superiorii unei jumătăți iau în căsătorie pe superiorii celeilalte, mijlociii pe mijlocii și așa mai departe. Triscelul capătă, așadar, funcția de a exprima imposibilitățile de căsătorie proprii fiecărei clase.

Care este aici funcția cercului mare ? Relația lui cu cele trei cercuri mici (grupurile de clase) și cu triscelul (imposibilități de căsătorie) nu lasă nici o îndoială : el corespunde cu axul neexogam nord-sud, care în orice sat bororo repartizează clanurile, perpendicular pe axul jumătăților pseudoexogame, în două grupuri, numite, respectiv, de sus și de jos sau din amonte și din aval. Adeseori am remarcat că rolul acestei a doua împărțiri este obscur[1]. Și pe bună dreptate, căci, dacă analiza de față este exactă, se va desprinde concluzia, surprinzătoare la prima vedere, că axul nord-sud nu are nici o altă funcție decît aceea de a permite societății bororo să existe. Să examinăm diagrama : cele trei cercuri mici reprezintă grupuri endogame, subsocietăți care se perpetuează una alături de alta, fără ca între membrii lor să se stabilească vreodată o relație de înrudire. Triscelul nu corespunde nici unui principiu unificator, fiindcă, traducînd imposibilită-

[1] C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques,* Paris, Plon, 1955, p. 231 (vezi și *Tropice triste,* București, Editura științifică, 1968, p. 276—277. — *Nota trad.).*

ţile căsătoriei, exprimă şi el o valoare negativă a sistemului. Singurul element unificator disponibil este furnizat deci de axul nord-sud, şi aceasta sub rezervă ; căci dacă el posedă o semnificaţie rezidenţială, aceasta rămîne totuşi ambiguă ; ea are ca obiect satul, scindat însă în două regiuni distincte.

Această ipoteză va trebui, desigur, să fie pusă la încercare pe teren. Dar nu este pentru prima oară că cercetarea ne pune în faţa unor forme instituţionale care s-ar putea numi *de tip zero*[1]. Aceste instituţii n-ar avea nici o proprietate intrinsecă decît aceea de a introduce condiţii prealabile în existenţa sistemului social de care ele ţin şi căruia prezenţa lor, lipsită în sine de semnificaţie, îi permite să se afirme ca totalitate. Sociologia ar întîlni astfel o problemă esenţială, comună atît ei, cît şi lingvisticii, dar de care pare să nu fi devenit conştientă pe propriul ei teren. Această problemă constă în existenţa unor instituţii lipsite de orice sens, în afară de acela de a da un sens societăţii care le posedă.

Fără a ne întinde mai mult asupra acestui subiect, care depăşeşte cadrul prezentului studiu, vom reveni la cele trei sisteme ale noastre, ale căror proprietăţi pot fi rezumate sub forma a cinci opoziţii binare.

Avem de-a face cu clase sau cu clanuri; aceste elemente sînt date în grup (grupuri de clanuri, grupuri de clase) sau izolate (clase) ; regulile de alianţă sînt exprimate în mod pozitiv sau negativ ; sexele sînt diferenţiate (în căsătoria asimetrică) sau confundate (în căsătoria simetrică, în care fratele şi sora au acelaşi destin matrimonial) ; în sfîrşit, reşedinţa este un aspect semnificativ sau nesemnificativ, în func-

---

[1] Acum cîţiva ani am fost puşi în situaţia de a defini cuvîntul *mana* (cf. C. Lévi-Strauss, *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, in: Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, p. XLI—LII).

ție de sistemul considerat. Se ajunge astfel la tabelul următor, în care semnul + este afectat în mod arbitrar primului termen al fiecărei opoziții, iar semnul — celui de-al doilea termen :

		Winnebago	Indonezia	Bororo
1	clasă/clan	—	+	+
2	grup/unitate	+	—	+
3	alianță prescrisă/ alianță interzisă	+	±	—
4	sexe diferențiate/ sexe confundate	—	+	—
5	reședință semnificativă/ reședință nesemnificativă	+	—	±

Opoziția nr. 3 (alianța) este ambivalentă în Indonezia din cauza caracterului asimetric al căsătoriei : pentru două clase oarecare, regula de căsătorie dintre bărbați din x și femei din y este simetrică și inversă față de aceea dintre bărbați din y și femei din x. Opoziția nr. 5 (reședința) este ambivalentă la bororo din cauza arătată mai sus : axul nord-sud implică reședința comună, pe care în același timp o disociază în raport cu el.

Examinarea diagramelor este suficientă să demonstreze că modelul adoptat integrează caracterele binar și ternar ale structurilor sociale luate în considerare. Observăm de asemenea că între aspectul diametral sau concentric al opozițiilor binare pare să existe un raport în funcție de natura simbolurilor cărora ele le sînt afectate. În Indonezia, aspectul diametral exprimă o opoziție mascul / femelă, iar aspectul concentric este consacrat opoziției complementare între sus și jos (care prezintă o triadă :

sus/mijloc/jos). Dimpotrivă, la bororo (şi fără îndoială la winnebago), o triadă : sus/mijloc/jos sau : cer/apă/pămînt, transmite aspectului concentric misiunea de a exprima opoziţia mascul/femelă. Ar fi interesant de cercetat cu ajutorul altor exemple dacă această corelaţie se verifică, adică dacă afectarea dualismului concentric opoziţiei dintre sus şi jos atrage întotdeauna afectarea dualismului diametral opoziţiei dintre mascul şi femelă şi invers.

Din tot ce s-a arătat pînă acum reiese clar că opoziţia cea mai generală (dintre structura binară şi structura ternară) capătă aplicaţii simetrice şi inverse în America de Sud şi în Indonezia. În cazul indonezian avem un sistem de jumătăţi asociat cu schimbul generalizat, adică o formă asimetrică de exogamie. Structura ternară defineşte, aşadar, grupurile de soţi, iar structura binară cele două sensuri de circulaţie, respectiv ale bărbaţilor şi ale femeilor. Altfel spus, prima se referă la *clase*, iar a doua la *relaţiile* dintre aceste clase. Din contra, în America de Sud (şi, pare-se, la toate triburile ge), structura binară este folosită pentru definirea grupurilor, structura ternară pentru definirea celor două sensuri de circulaţie, de astă dată nu ale bărbaţilor şi ale femeilor, ci a sensurilor permis sau interzis deopotrivă ambelor sexe (fiindcă schimbul este restrîns, după o formă simetrică de endogamie). Aşadar, aici structura binară este aceea care se referă la *clase*, iar structura ternară la *relaţii*.

În concluzie, în articolul de faţă m-am străduit să demonstrez că studiul organizaţiilor numite dualiste scoate la iveală atîtea anomalii şi contradicţii în raport cu teoria în vigoare, încît ar exista interes de a se renunţa la aceasta din urmă şi de a trata formele aparente de dualism ca distorsiuni superficiale ale structurilor a căror natură reală este alta şi mult mai complicată. Totuşi, aceste anomalii n-au scăpat nici-

decum atenției inventatorilor teoriei dualiste, adică lui Rivers și școlii sale. Ele nu îi stinghereau însă, fiindcă ei își reprezentau organizațiile dualiste (chiar pe baza acestor anomalii) ca tot atîtea produse istorice ale unirii între două populații diferite prin rasă, cultură sau pur și simplu prin puterea lor. Într-o asemenea concepție, structurile sociale considerate puteau fi sau chiar trebuiau să fie în același timp dualiste și asimetrice.

Marcel Mauss, apoi Radcliffe-Brown și Malinowski au revoluționat gîndirea etnologică, substituind acestei interpretări istorice o altă interpretare, de natură psihosociologică, bazată pe noțiunea de reciprocitate [1]. Însă pe măsură ce acești maeștri au creat școli, fenomenele de asimetrie au fost împinse pe al doilea plan, fiindcă ele nu se integrau bine în noua perspectivă. Treptat, inegalitatea jumătăților a fost tratată ca o neregularitate a sistemului și, ceea ce este mult mai grav, anomaliile flagrante relevate ulterior au fost complet neglijate. Așa cum s-a întîmplat adeseori în istoria științei, o proprietate esențială a obiectului a apărut la început cercetătorilor sub forma unui caz particular, care n-a mai fost supus după aceea unui examen mai riguros din teama de a nu compromite rezultatul obținut.

Teoria reciprocității nu este în cauză. Ea rămîne astăzi pentru gîndirea etnologică așezată pe o bază la fel de solidă ca teoria gravitației în astronomie. Comparația comportă însă o lec-

---

[1] Într-adevăr, Rivers, al cărui geniu nu este astăzi recunoscut, făcea apel simultan la două tipuri de interpretare și, după el, nimeni n-a mai spus nimic care să nu fi fost enunțat deja de acest mare teoretician. Ceea ce sugerăm aici rămîne totuși exact, mai ales în măsura în care contemporanii și succesorii lui Rivers i-au recunoscut paternitatea interpretărilor istorice și geografice, pe cînd aspectul psihologic și logic al doctrinei sale era asimilat pe tăcute de Mauss, Radcliffe-Brown și Malinowski pentru a fi dezvoltat de către ei cu strălucirea cunoscută.

ție : în Rivers etnologia și-a găsit un Galileu, iar Mauss a fost Newton pentru ea. Nu ne rămîne decît să dorim ca într-o lume mai insensibilă decît aceste spații infinite, a căror tăcere îl îngrozea pe Pascal, rarele organizații zise dualiste, care funcționează încă, să poată aștepta pe un Einstein al lor înainte să fi sunat pentru ele, mai puțin ocrotite decît planetele, ceasul dezintegrării.

MAGIE ŞI RELIGIE

CAPITOLUL IX

VRĂJITORUL ȘI MAGIA SA [1]

Datorită lucrărilor lui Cannon ne dăm seama astăzi cu mai multă claritate de mecanismele psihofiziologice care stau la baza cazurilor, atestate în numeroase regiuni ale lumii, de moarte prin vrajă sau prin farmece [2]. Un individ conştient de a fi obiectul unui blestem este profund convins, în virtutea celor mai solemne tradiţii ale grupului său, că este condamnat, iar rudele și prietenii împărtășesc această certitudine. Din acea clipă, comunitatea se dezice de el ; toţi se îndepărtează de cel blestemat, comportîndu-se față de el ca și cum ar fi nu numai deja mort, dar chiar o sursă de primejdie pentru întregul său anturaj. La fiecare ocazie și prin toate comportările sale, corpul social îi sugerează moartea nenorocitei victime, care nu mai are pretenția de a se sustrage de la ceea ce consideră a fi destinul ei ineluctabil. Curînd, dealtfel, i se celebrează riturile sacre care o vor conduce în împărăţia umbrelor. Privat mai întîi în mod brutal de toate legăturile sale familiale și sociale și exclus din toate

[1] Publicat sub același titlu în „Les Temps modernes", anul 4, nr. 41, 1949, p. 3—24.

[2] W. B. Cannon, *„Voodoo" Death,* „American Anthropologist", serie nouă, vol. 44, 1942.

funcţiile şi activităţile prin care individul devenea conştient de sine, regăsind apoi acele forţe atît de imperioase din nou conjurate, dar numai pentru a-l izgoni din lumea celor vii, individul vrăjit cedează în faţa acţiunii combinate a intensei terori pe care o resimte, a retragerii subite şi totale a multiplelor sisteme de referinţă furnizate prin conivenţa grupului, în sfîrşit în faţa inversiunii lor decisive, care, din om viu, subiect de drepturi şi îndatoriri, îl proclamă mort, obiect de temeri, de rituri şi de interdicţii. Integritatea fizică nu rezistă în faţa dizolvării personalităţii sociale [1].

Cum se exprimă pe plan fiziologic aceste fenomene complexe? Cannon a arătat că frica, la fel ca furia, este însoţită de o activitate deosebit de intensă a sistemului nervos simpatic. În condiţii normale, această activitate este utilă, antrenînd modificări organice care îl fac pe individ apt de a se adapta unei situaţii noi; dacă însă individul nu dispune de nici un răspuns instinctiv sau dobîndit la o situaţie extraordinară sau pe care el şi-o reprezintă ca atare, activitatea simpaticului se amplifică şi se dezorganizează, putînd determina, uneori în cîteva ore, o diminuare a volumului sanguin şi o scădere concomitentă a tensiunii, iar ca rezultat deteriorări ireparabile în sistemul circulator. Refuzul băuturii şi al hranei, frecvent la bolnavii cuprinşi de o angoasă intensă, precipită această evoluţie, deshidratarea acţionînd ca stimulent al simpaticului, iar diminuarea volumului sanguin se accentuează datorită permeabilităţii crescînde a vaselor capilare. Aceste ipoteze au fost

---

[1] Un indigen australian, victima unor farmece de acest fel în aprilie 1956, a fost transportat în stare muribundă la spitalul din Darwin. Aşezat într-un plămîn de oţel şi alimentat cu ajutorul unei sonde, el s-a restabilit progresiv, convins că „magia omului alb este mai tare“ (vezi Arthur Morley, în „London Sunday Times“ din 22 aprilie 1956, p. 11).

confirmate de studiul mai multor cazuri de traumatisme apărute în urma unor bombardamente, a unor ciocniri armate pe cîmpul de luptă sau chiar a unor operaţii chirurgicale : moartea intervine fără ca autopsia să poată descoperi vreo leziune.

Nu există, aşadar, nici un motiv să punem la îndoială eficacitatea anumitor practici magice. Dar se constată totodată că eficacitatea magiei implică credinţa în magie şi că această credinţă se prezintă sub trei aspecte complementare : în primul rînd, credinţa vrăjitorului în eficacitatea tehnicilor sale, apoi credinţa bolnavului pe care îl îngrijeşte sau a victimei pe care o persecută în puterea vrăjitorului, în sfîrşit încrederea şi exigenţele opiniei colective, care formează în fiece clipă un fel de cîmp gravitaţional, în sînul căruia se definesc şi se situează relaţiile dintre vrăjitor şi cei pe care îi vrăjeşte [1]. Nici una din cele trei părţi în cauză nu este, evident, în stare de a forma o imagine clară a activităţii simpaticului şi a tulburărilor pe care Cannon le-a numit homeostatice. Atunci cînd vrăjitorul pretinde a extrage, prin sugere, din corpul bolnavului său un obiect patologic a cărui prezenţă ar explica starea morbidă şi prezintă o piatră pe care o ascunsese în gură, cum se justifică în propriii săi ochi această procedură ? Cum se poate disculpa un nevinovat acuzat de vrăjitorie dacă imputarea este unanimă, de vreme ce situaţia magică este un fenomen de *consensus ?* În sfîrşit, cîtă credulitate şi cîtă critică intervin în atitudinea grupului faţă de cei cărora el le recunoaşte puteri excepţionale, cărora le acordă privilegii cores-

[1] În cursul acestui studiu, al cărui obiect este mai mult psihologic decît sociologic, am considerat că distincţiile obligatorii în sociologia religioasă între diversele modalităţi de operaţii magice şi diferitele tipuri de vrăjitori pot fi neglijate atunci cînd nu sînt absolut indispensabile.

punzătoare, dar de la care pretinde şi satisfacţii adevărate ? Să începem prin a examina acest din urmă punct.



Era în septembrie 1938. De cîteva săptămîni ne aflam în tabără împreună cu o mică ceată de indieni nambikwara, nu departe de izvoarele rîului Tapajos, în acele savane dezolante ale Braziliei centrale unde, în cea mai mare parte a anului, indigenii rătăcesc în căutare de grăunțe și de fructe sălbatice, de mici mamifere, de insecte și de reptile și, în general, de tot ce-i poate împiedica să moară de foame. Se aflau reuniţi acolo, datorită hazardului vieţii nomade, vreo treizeci dintre ei, grupați în familii sub șubredele adăposturi din crengi, care nu sînt decît o protecţie derizorie împotriva soarelui copleşitor al zilei, răcorii nocturne, ploii și vîntului. Asemenea celor mai multe dintre cete, și aceasta avea un șef civil și un vrăjitor, a cărui activitate zilnică nu se deosebea cu nimic de aceea a celorlalţi oameni din grup : vînătoare, pescuit, lucrări artizanale. Era un om robust, cam de patruzeci și cinci de ani, și om de viață.

Într-o seară însă, el n-a reapărut în tabără la ora obişnuită. Începuse să se înnopteze și să se aprindă focurile ; indigenii nu-și ascundeau îngrijorarea. Pericolele în junglă sînt numeroase : rîuri torenţiale, pericolul — improbabil, fără îndoială — al întîlnirii unui mare animal sălbatic, jaguar sau furnicar, sau acela, mai apropiat înțelegerii indienilor nambikwara, ca un animal, inofensiv în aparență, să nu fie incarnarea unui spirit răufăcător al apelor sau al pădurilor ; mai ales că de o săptămînă observam în fiecare seară focuri de tabără misterioase, care ba se îndepărtau, ba se apropiau de ale noastre. Or, o ceată necunoscută este po-

tențial ostilă. După două ore de așteptare, convingerea că tovarășul lor pierise într-o ambuscadă devenise generală, și în timp ce cele două tinere soții și fiul său plîngeau zgomotos moartea soțului și tatălui lor, ceilalți indigeni evocau consecințele tragice pe care le anunța, fără îndoială, dispariția șefului lor.

Către ora zece seara, această așteptare anxioasă a unei catastrofe iminente, vaietele la care începeau să se alăture și alte femei, precum și agitația bărbaților izbutiseră să creeze o ambianță insuportabilă, așa încît am decis să plecăm în recunoaștere împreună cu cîțiva indigeni care păstraseră un calm relativ. Nu făcusem nici două sute de metri cînd ne-am împiedicat de o formă imobilă : era omul nostru chircit în tăcere, tremurînd din pricina frigului nopții, zbîrlit și lipsit de centura, colierele și brățările sale (indienii nambikwara nu poartă alte veșminte). El s-a lăsat readus fără greutate în tabără, dar a fost nevoie de lungi exortații ale tuturor și de rugămințile alor săi pentru a-l determina să renunțe la mutismul său. În sfîrșit, i s-au putut smulge, crîmpei cu crîmpei, amănuntele poveștii sale. O furtună — prima din acel anotimp — izbucnise în după-amiaza aceea, iar tunetul îl dusese la cîțiva kilometri depărtare, pînă într-un loc pe care el îl indică, apoi îl readusese înapoi, chiar în locul unde îl găsisem noi, după ce în prealabil îl despuiase complet. Toată lumea s-a dus la culcare, comentînd evenimentul. A doua zi victima tunetului își regăsise jovialitatea obișnuită, ca și, dealtfel, toate podoabele sale, amănunt care nu păru să surprindă pe nimeni, și viața obișnuită își reluă cursul.

Totuși, la cîteva zile după aceea, o altă versiune a acestor uimitoare evenimente a început să fie colportată de unii indigeni. Trebuie avut în vedere că ceata era compusă din indivizi de origini diferite și care fuzionaseră într-o nouă unitate socială în urma unor împrejurări ob-

scure. Unul din grupuri fusese decimat cu cîţiva ani înainte de o epidemie şi nu mai era destul de numeros pentru a duce o viaţă autonomă; celălalt se separase de tribul său de origine şi căzuse pradă aceloraşi dificultăţi. Cînd şi în ce condiţii cele două grupuri se întîlniseră şi luaseră hotărîrea să-şi unească forţele — unul dînd noii formaţii pe şeful său civil, celălalt pe cel religios — este un lucru pe care nu l-am putut afla; evenimentul însă fusese în mod sigur recent, căci la momentul întîlnirii noastre nu se produsese nici o căsătorie între cele două grupuri, deşi copiii unuia fuseseră în general promişi copiilor celuilalt şi, cu toată comunitatea de existenţă, fiecare grup îşi păstrase dialectul şi nu putea comunica cu celălalt decît prin mijlocirea a doi sau trei indigeni bilingvi.

După aceste explicaţii indispensabile, iată ce se şoptea la ureche: existau motive puternice de a presupune că cetele necunoscute care hoinăreau în savană proveneau din tribul grupului scizionist căruia îi aparţinuse vrăjitorul. Acesta, impietînd asupra atribuţiilor colegului său, şeful politic, voise fără îndoială să ia contact cu vechii săi compatrioţi ca să le solicite întoarcerea la vatră, ca să-i incite să atace pe noii săi asociaţi sau, poate, ca să-i liniştească asupra intenţiilor acestora în privinţa lor; oricum ar fi fost, el avusese nevoie de un pretext pentru a lipsi, şi răpirea de către tunet, cu înscenarea care a urmat, fusese inventată în acest scop. Fireşte, indigenii celuilalt grup erau cei care răspîndeau această interpretare, pe care în secret o credeau şi care îi umplea de îngrijorare. Niciodată însă versiunea oficială a evenimentului n-a fost discutată în public, şi pînă la plecarea noastră, care a avut loc curînd după aceea, ea a rămas în mod ostentativ admisă de toţi [1].

---

[1] C. Lévy-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, 1955, cap. XXIX (vezi şi *Tropice triste*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1968, cap. 29. — *Nota trad.)*.

Totuși scepticii ar fi fost foarte mirați invocîndu-li-se o înșelătorie atît de verosimilă și ale cărei mobiluri le-au analizat ei înșiși cu multă finețe psihologică și cu mult simț politic pentru a pune la îndoială buna-credință și eficacitatea vrăjitorului lor. Fără îndoială că el nu zburase pe aripile tunetului pînă la rîul Ananaz și totul nu era decît o inscenare. Dar aceste lucruri s-ar fi putut produce ; ele se produseseră efectiv în alte împrejurări și țineau de domeniul experienței. Ca un vrăjitor să întrețină relații intime cu forțele supranaturale era de domeniul certitudinii ; că, într-un anume caz particular, el ar fi luat ca pretext puterea sa pentru a disimula o activitate profană era de domeniul prezumției și o ocazie de a aplica critica istorică. Important e faptul că cele două eventualități nu se exclud reciproc, tot așa cum nu se exclud pentru noi interpretarea războiului ca ultima manifestare a independenței naționale sau ca rezultat al mașinațiilor fabricanților de armament. Cele două explicații sînt logic incompatibile, dar noi admitem că una sau cealaltă ar putea fi adevărată, după caz ; și cum ele sînt la fel de plauzibile, trecem cu ușurință de la una la cealaltă în funcție de ocazie și de moment, iar pentru mulți ele pot coexista imperceptibil în conștiință. Aceste interpretări divergente, oricare ar putea fi originea lor savantă, nu sînt evocate de conștiința individuală la capătul unei analize obiective, ci mai curînd ca date complementare, reclamate de unele atitudini foarte vagi și neelaborate, care au pentru fiecare dintre noi un caracter de experiență. Aceste experiențe rămîn, totuși, informe din punct de vedere intelectual și intolerabile din punct de vedere afectiv dacă nu-și încorporează o schemă sau alta care circulă în cultura grupului și a cărei asimilare e singura ce permite obiectivarea unor stări subiective, for-

mularea unor impresii informulabile și integrarea într-un sistem a unor experiențe nearticulate.



Aceste mecanisme se vor lămuri mai bine în lumina observațiilor mai vechi făcute la indienii zuni din Noul Mexic de către admirabila anchetatoare M. C. Stevenson[1]. O fetiță de doisprezece ani fusese apucată de o criză nervoasă îndată după ce un adolescent o prinsese de mîini ; acesta din urmă fu acuzat de vrăjitorie și adus în fața tribunalului preoților Arcului. Timp de o oră el negă, dar în zadar, că are cunoștințe oculte. Acest sistem de apărare dovedindu-se ineficace, iar crima de vrăjitorie fiind încă, la acea epocă, pedepsită la zuni cu moartea, acuzatul schimbă tactica și improviză o lungă poveste în care explica în ce împrejurări fusese inițiat în vrăjitorie și primise de la dascălii săi două produse, dintre care unul înnebunea fetele, iar celălalt le vindeca. Acest punct constituia o precauție ingenioasă împotriva evenimentelor ulterioare. Somat să-și arate drogurile, el merse acasă sub pază bună și se întoarse cu două rădăcini pe care le utiliză de îndată într-un ritual complicat, în cursul căruia simulă o transă în urma absorbirii unuia din droguri, apoi o revenire la starea normală datorită celuilalt. După care el administră bolnavei leacul și o declară vindecată. Ședința a fost ridicată abia a doua zi, dar în cursul nopții pretinsul vrăjitor evadă. Fu prins de îndată, iar familia victimei se constitui în tribunal pentru a continua procesul. În fața refuzului noilor săi judecători de a accepta versiunea sa precedentă, băiatul inventă o alta : toate rudele

[1] M. C. Stevenson, *The Zuni Indians*, „23rd Annual Report of the Bureau of American Ethnology", Smithsonian Institution, Washington, 1905.

sale, strămoșii săi erau vrăjitori și de la ei deținea el puteri miraculoase, ca, de pildă, aceea de a se transforma în pisică, de a-și umple gura cu spini de cactus și de a-și ucide victimele — doi prunci, trei fetițe, doi băieți — azvîrlindu-i asupra lor ; toate acestea datorită unor pene magice care îi permit, lui și alor săi, să se lepede de înfățișarea umană. Acest din urmă amănunt constituia o eroare tactică, căci acum judecătorii cereau să li se prezinte penele ca dovadă a veracității noii povești. După diferite scuze respinse una după alta, s-a mers la locuința familială a acuzatului. Acesta începu să pretindă că penele erau ascunse îndărătul căptușelii unui perete pe care nu-l putea distruge. Fu obligat s-o facă. După ce dărîmase o bucată de zid, cercetînd cu grijă fiecare sfărîmătură, încercă să se scuze pretextînd o amnezie : trecuseră doi ani de cînd penele fuseseră ascunse și nu mai știa unde. Constrîns la noi explorări, începu să dărîme un alt perete, în care, după o oră de muncă, apăru în chirpici o pană veche. O apucă cu iuțeală și o prezentă persecutorilor săi ca instrumentul magic despre care vorbise ; aceștia l-au obligat să explice cu de-amănuntul mecanismul folosirii lui. În sfîrșit, tîrît în piața publică, el trebui să repete întreaga sa poveste, pe care o îmbogăți cu un mare număr de detalii noi și termină printr-o perorație patetică în care deplîngea pierderea puterii sale supranaturale. Liniștiți în acest fel, ascultătorii săi consimțiră să-l elibereze.

Această istorisire, pe care a trebuit, din păcate, s-o scurtăm, despuind-o de toate nuanțele ei psihologice, rămîne instructivă în mai multe privințe. Vedem, în primul rînd, că, urmărit pentru vrăjitorie și riscînd deci pedeapsa capitală, acuzatul nu obține achitarea disculpîndu-se, ci revendicîndu-și pretinsa crimă ; mai mult, el își ameliorează situația prezentînd versiuni succesive. fiecare dintre ele fiind mai bogată în detalii decît precedenta (și deci, în prin-

cipiu, el fiind mai vinovat). Dezbaterea nu se desfăşoară, ca în procesele noastre, prin acuzații și negări, ci prin asertiuni și specificări. Judecătorii nu aşteaptă de la acuzat ca să conteste o teză și mai puțin să respingă fapte ; ei îi cer să coroboreze un sistem din care ei nu deţin decît un fragment și din care vor ca acuzatul să reconstituie restul într-o manieră adecvată. În legătură cu o fază a procesului, anchetatoarea notează : „Războinicii erau atît de absorbiți de povestirea băiatului, încît păreau a fi uitat motivul inițial pentru care a compărut în fața lor". Iar cînd pana magică este, în sfîrșit, exhumată, autoarea observă cu multă profunzime : „Consternarea se răspîndi printre războinici, care exclamară într-un glas : «Ce înseamnă asta ?». Acum ei erau siguri că băiatul spusese adevărul". Consternare, iar nu triumful de a vedea apărînd dovada tangibilă a crimei : căci, mai curînd decît pedepsirea unei crime, judecătorii caută (validînd fondul ei obiectiv printr-o exprimare emoţională adecvată) să ateste realitatea sistemului care a făcut-o posibilă. Confesiunea, întărită prin participarea și chiar complicitatea judecătorilor, îl transformă pe acuzat din vinovat în colaborator al acuzării. Datorită lui, vrăjitoria şi ideile legate de ea scapă de modul lor penibil de existenţă în conştiinţă ca un ansamblu difuz de sentimente și de reprezentări rău formulate pentru a se incarna în obiect de experienţă. Acuzatul, prezervat ca martor, aduce grupului o satisfacție de adevăr, infinit mai densă și mai bogată decît satisfacţia de dreptate pe care i-ar fi procurat-o executarea lui. Şi, în cele din urmă, prin apărarea sa ingenioasă, făcîndu-şi treptat auditoriul conştient de caracterul vital oferit de verificarea sistemului său (deoarece alegerea nu se face între acest sistem și un altul, ci între sistemul magic și lipsa de sistem, adică haosul), adolescentul a izbutit să se transforme

dintr-o amenințare pentru securitatea fizică a grupului său într-un garant al coerenței lui mentale.

Dar oare apărarea este, într-adevăr, numai ingenioasă ? Totul ne face să credem că, după ce făcuse tatonări pentru a găsi o portiță de scăpare, acuzatul participă cu sinceritate și — cuvîntul nu este prea tare — cu fervoare la jocul dramatic care se organizează între el și judecătorii săi. El este proclamat vrăjitor ; fiindcă există vrăjitori, ar putea și el să fie unul. Și cum ar cunoaște el dinainte semnele care i-ar revela vocația sa ? Poate că ele sînt prezente în această încercare și în convulsiile fetiței transportate la tribunal. Și pentru el coerența sistemului și rolul care îi este atribuit pentru a-l funda au o valoare nu mai puțin esențială decît securitatea personală pe care și-o riscă în această aventură. Îl vedem, așadar, construind progresiv, cu un amestec de șiretenie și de bună-credință, personajul care-i este impus ; folosind din plin cunoștințele și amintirile sale, improvizînd de asemenea, dar mai ales trăindu-și rolul și căutînd, în manipulațiile pe care le schițează și în ritualul pe care îl construiește din bucăți și bucățele, experiența unei misiuni a cărei posibilitate cel puțin este oferită tuturor. La sfîrșitul aventurii ce mai rămîne din șiretlicurile începutului, pînă la ce punct eroul n-a devenit păcălitul personajului său, mai mult încă : în ce măsură nu a devenit el efectiv un vrăjitor ? Despre confesiunea sa finală anchetatoarea spune : „Pe măsură ce vorbea, băiatul se cufunda mai adînc în subiectul său. În unele momente, fața sa era iluminată de satisfacția care rezulta din puterea pe care o cucerise asupra auditoriului său“. Vindecarea fetiței după administrarea leacului, elaborarea și organizarea experiențelor trăite în cursul unei încercări atît de excepționale au fost de ajuns,

fără îndoială, pentru ca forțele supranaturale, recunoscute deja de grup, să fie definitiv mărturisite de inocentul lor deținător.



Trebuie să acordăm un loc și mai mare unui alt document de o valoare excepțională, căruia însă nu i s-a recunoscut, pare-se, pînă acum decît un interes lingvistic : este vorba de un fragment de autobiografie indigenă, culeasă în limba kwakiutl (din regiunea Vancouver, în Canada) de Franz Boas și din care el ne-a dat traducerea juxtaliniară [1].

Numitul Quesalid (cel puțin acesta este numele pe care el l-a primit cînd a devenit vrăjitor) nu credea în puterea vrăjitorilor sau, mai exact, a șamanilor, fiindcă acest termen este mai potrivit pentru a denota tipul lor de activitate, specifică în anumite regiuni ale lumii. Împins de curiozitatea de a descoperi șiretlicurile lor și din dorința de a-i demasca, el a început să-i frecventeze pînă cînd unul dintre ei i-a propus să-l introducă în grupul lor, unde urma să fie inițiat și să devină curînd unul dintre ai lor. Quesalid nu s-a lăsat rugat și povestirea sa descrie în amănunt care au fost primele sale lecții : un amestec straniu de pantomimă, de prestidigitație și de cunoștințe empirice, în care se găsesc amestecate arta de a simula leșinul, simularea crizelor nervoase, învățarea cîntecelor magice, tehnica vomării, noțiuni destul de precise de auscultație și de obstetrică, folosirea „visătorilor“, adică a unor spioni însărcinați să asculte conversațiile particulare și să raporteze în secret șamanului elemente de informație asupra originii și simptomelor suferințelor îndurate de unul sau de altul,

[1] F r a n z B o a s, *The Religion of the Kwakiutl Indians*, „Columbia University Contributions to Anthropology“, vol. X, New York, 1930, partea II, p. 1—41.

şi mai ales *ars magna* a unei anumite şcoli şamanice de pe coasta de nord-vest a Pacificului, adică folosirea unui mic pămătuf de puf pe care practicianul îl ascunde într-un colţ al gurii sale pentru a-l expectora complet însîngerat la momentul oportun, după ce îşi muşcase limba sau făcuse să ţîşnească sîngele din gingiile sale, şi a-l prezenta solemn bolnavului şi asistenţei ca pe corpul patologic eliminat în urma sugerilor şi manipulaţiilor sale.

Văzînd că cele mai grave bănuieli ale sale se confirmă, Quesalid a vrut să continue ancheta ; dar el nu mai era liber, stagiul său la şamani începea să fie cunoscut în afară. Şi astfel într-o bună zi a fost chemat de familia unui bolnav care visase că el ar fi salvatorul său. Acest prim tratament (pentru care, la fel ca pentru cele care au urmat — menţionează el în altă parte —, nu primise plată, întrucît nu terminase cei patru ani de exerciţiu reglementari) a fost un succes strălucit. Dar, deşi cunoscut din acest moment ca „un mare şaman", Quesalid nu-şi pierde spiritul critic ; el interpretează succesul său prin motive psihologice, „fiindcă bolnavul credea cu fermitate în visul ce-l avusese despre mine". Ceea ce urma să-l facă, după propriile sale cuvinte, „şovăitor şi meditativ" este o aventură mai complexă, care l-a pus în faţa mai multor modalităţi de „fals-supranatural" şi l-a dus la concluzia că unele dintre aceste modalităţi erau mai puţin false decît altele : acelea, bineînţeles, în care interesul său personal era angajat, în acelaşi timp ca şi sistemul, care începea să se constituie pe furiş în spiritul său.

Aflîndu-se în vizită la tribul vecin koskimo, Quesalid asistă la un tratament aplicat de iluştrii săi colegi străini şi, spre marea sa stupoare, constată o deosebire de tehnică : în loc de a scuipa boala sub forma unui vierme sanghinolent constituit de puful disimulat în gură, şamanii koskimo se mulţumesc să expectoreze în mîinile lor puţină salivă şi îndrăznesc să pre-

tindă că aceasta este „boala". Ce valoare are această metodă ? Cărei teorii îi corespunde ea ? Spre a descoperi „care este puterea acestor șamani, dacă ea este reală sau dacă ei pretind numai a fi șamani" ca și compatrioții săi, Quesalid cere și obține învoirea de a-și încerca metoda, tratamentul anterior dovedindu-se dealtfel ineficace ; bolnava se declară vindecată.

Și iată-l pentru prima oară pe eroul nostru șovăind. Oricît de puține iluzii ar fi nutrit pînă acum despre tehnica sa proprie, el a găsit una și mai falsă, și mai mistificatoare, și mai necinstită decît a sa. Căci el, cel puțin, dă ceva clientelei sale: îi prezintă boala sub o formă vizibilă și tangibilă, pe cînd confrații săi străini nu arată nimic și pretind doar că ar fi capturat răul. Metoda lui obține rezultate, pe cînd cealaltă este zadarnică. Astfel eroul nostru e confruntat cu o problemă care poate că nu este fără echivalent în dezvoltarea științei moderne : două sisteme despre care se știe că sînt la fel de inadecvate prezintă totuși, unul în raport cu celălalt, o valoare diferențială, și aceasta atît din punct de vedere logic, cît și din punct de vedere experimental. În raport cu care sistem de referințe vor fi ele judecate ? Cu cel al faptelor, unde ele se confundă, sau cu al lor propriu, unde ele capătă valori inegale din punct de vedere teoretic și practic ?

În acest timp, șamanii koskimo, care „se acoperiseră de rușine", discreditîndu-se în rîndul compatrioților lor, sînt și ei cuprinși de îndoială : colegul lor a produs, sub forma unui obiect material, boala, căreia ei îi atribuiseră întotdeauna o natură spirituală și pe care deci nu se gîndiseră niciodată s-o facă vizibilă. Îi trimiseră un emisar pentru a-l invita să participe împreună cu ei la o conferință secretă într-o grotă. Quesalid se duce și confrații săi străini îi expun sistemul lor : „Fiecare maladie este un om : furuncule și umflături, mîncărimi și cruste, co-

șuri și tuse, și slăbire, și scrofule ; și, de asemenea, constricția vezicii și durerile de stomac... De îndată ce am reușit să capturăm sufletul bolii, care este un om, moare boala, care este un om ; corpul ei dispare în măruntaiele noastre“. Dacă această teorie este exactă, ce trebuie demonstrat ? Și care e cauza că, atunci cînd lucrează Quesalid, boala „se prinde de mîna lui“ ? Quesalid se prevalează însă de regulamentele profesionale care îi interzic să-i învețe pe alții înainte de a fi împlinit patru ani de exercițiu și refuză să vorbească. El persistă în această atitudine și atunci cînd șamanii koskimo îi trimit pe fiicele lor, pretinse fecioare, pentru a încerca să-l seducă și să-i smulgă secretul.

Tocmai atunci Quesalid se înapoiază în satul său din Fort Rupert, unde află că cel mai ilustru șaman al unui clan vecin, îngrijorat de reputația sa crescîndă, a lansat tuturor confraților săi o provocare și îi invită să se măsoare cu el la căpătîiul mai multor bolnavi. Prezent la întîlnire, Quesalid asistă la mai multe tratamente ale mai vîrstnicului său ; dar, ca și șamanii koskimo, nici acesta nu arată boala ; se mulțumește să încorporeze un obiect invizibil „care pretinde el că ar fi boala“ cînd tichiei sale din scoarță de copac, cînd baghetei sale rituale sculptate în formă de pasăre ; și, „prin forța bolii care mușcă“ stîlpii casei sau mîna practicianului, aceste obiecte devin capabile să rămînă suspendate în gol. Se desfășoară scenariul obișnuit. Rugat să intervină în cazurile considerate desperate de predecesorul său, Quesalid triumfă cu tehnica viermelui însîngerat.

Aici vine partea într-adevăr patetică a istorisirii noastre. Rușinat și desperat atît de discreditarea sa, cît și de năruirea sistemului său terapeutic, bătrînul șaman trimite pe fiica sa ca emisar la Quesalid ca să-l roage să-i acorde o convorbire. El îl găsește așezat la rădăcina unui arbore și i se adresează cu următoarele cuvinte : „N-avem să ne spunem lucruri neplăcute, prie-

tene, aş vrea doar să încerci şi să-mi salvezi viaţa, ca să nu mor de ruşine, căci din cauza celor făcute de tine noaptea trecută am ajuns de rîsul poporului nostru. Te rog ai milă şi spune-mi ce era lipit de palma mîinii tale noaptea trecută. Era chiar boala adevărată sau era doar ceva fabricat ? Te implor să ai milă şi să-mi spui cum ai făcut ca să te pot imita. Prietene, ai milă de mine". Tăcut la început, Quesalid începe prin a cere explicaţii cu privire la isprăvile tichiei şi ale baghetei, iar colegul său îi arată vîrful ascuns în tichie, care permite ca ea să fie prinsă în unghi drept de un stîlp, precum și modul în care fixează el capătul baghetei între falangele sale pentru a lăsa să se creadă că pasărea este suspendată cu ciocul de mîna lui. Fără îndoială, el însuşi nu face decît să mintă şi să trucheze ; simulează şamanismul în vederea profiturilor materiale pe care le obţine astfel şi „din lăcomia lui pentru bogăţiile bolnavilor" ; ştie bine că sufletele nu pot fi capturate, „căci noi posedăm toţi sufletul nostru", aşa că foloseşte săpun şi pretinde că „acest lucru alb care se află în mîna sa este sufletul". Fiica adăugă apoi rugăminţile sale la acelea ale tatălui ei : „Ai milă de el ca să poată continua să trăiască". Quesalid rămîne însă mut. În urma acestei tragice convorbiri, bătrînul şaman avea să dispară în aceeaşi noapte împreună cu toţi ai săi, „cu inima bolnavă" şi temut de întreaga comunitate pentru răzbunările pe care ar putea fi ispitit să le exercite. Totul a fost inutil : după un an reveni. Dar înnebunise, şi fiica lui de asemenea. Trei ani mai tîrziu, muri.

Quesalid şi-a continuat cariera, bogată în secrete, demascînd pe impostori şi plin de dispreţ pentru profesiunea sa : „O singură dată am văzut un şaman care trata pe bolnavi prin sugere, dar niciodată n-am putut descoperi dacă era un şaman adevărat sau un simulant. Un singur lucru mă face să cred că era un şaman : nu accepta plată de la cei pe care îi vindecase.

Și, într-adevăr, nu l-am văzut rîzînd niciodată". Atitudinea de la început s-a modificat, așadar, simțitor : negativismul radical al liber-cugetătorului a făcut loc unor sentimente mai nuanțate. Există șamani adevărați. Dar el însuși ce era ? Nu aflăm nimic la capătul istorisirii ; este însă clar că își exercită conștiincios meseria, e mîndru de succesele sale și apără cu căldură, împotriva tuturor școlilor rivale, tehnica pufului însîngerat, părînd să fi pierdut complet din vedere natura lui înșelătoare de care la început își bătuse joc atît de mult.



Precum se vede, psihologia vrăjitorului nu este simplă. În încercarea noastră de a o analiza, ne vom apleca mai întîi asupra cazului acelui șaman bătrîn care imploră pe tînărul său rival să-i spună adevărul dacă boala lipită de palma mîinii sale ca un vierme roșu și cleios este reală sau fabricată și care, neprimind răspuns, va înnebuni. Înaintea dramei, el se afla în posesiunea a două date : pe de o parte, convingerea că stările patologice au o cauză și că la această cauză se poate ajunge ; pe de altă parte, un sistem de interpretare în care invenția personală joacă un mare rol și care ordonează diferitele faze ale bolii de la diagnostic pînă la vindecare. Această afabulație a unei realități necunoscute în sine, compusă din proceduri și din reprezentări, este garantată de o triplă experiență : aceea a șamanului însuși, care, dacă vocația sa este reală (și chiar dacă nu este, prin simplul fapt al exercițiului), încearcă stări specifice de natură psihosomatică ; aceea a bolnavului, care resimte sau nu o ameliorare ; în sfîrșit, aceea a publicului, care participă și el la tratament, și antrenamentul la care e supus, precum și satisfacția intelectuală și afectivă pe

care o obţine, determină o adeziune colectivă, inaugurînd ea însăşi un nou ciclu.

Aceste trei elemente a ceea ce s-ar putea numi complexul şamanic sînt indisociabile. Ele se organizează însă în jurul a doi poli, formaţi unul de experienţa intimă a şamanului, celălalt de consensul colectiv. Nu există, într-adevăr, nici un motiv să ne îndoim că vrăjitorii sau cel puţin cei mai sinceri dintre ei nu cred în misiunea lor şi că această credinţă nu ar fi întemeiată pe experienţa stărilor specifice. Încercările şi privaţiunile la care ei se supun ar fi adeseori suficiente pentru a le provoca, chiar dacă refuzăm să le admitem ca dovadă a unei vocaţii serioase şi fervente. Există însă şi argumente lingvistice, mai convingătoare, pentru că sînt indirecte. În dialectul wintu din California există cinci moduri verbale care corespund unei cunoaşteri dobîndite prin văz, prin impresie corporală, prin inferenţă, prin raţionament şi din auzite. Toate cinci constituie categoria cunoaşterii, în opoziţie cu prezumţia, care se exprimă diferit. Foarte curios este faptul că relaţiile cu lumea supranaturală se exprimă prin intermediul modurilor cunoaşterii, printre care cel al impresiei corporale (adică al experienţei celei mai intuitive), al inferenţei şi al raţionamentului. Astfel, indigenul care în urma unei crize spirituale devine şaman concepe în mod gramatical starea sa ca o consecinţă pe care trebuie s-o inferze din faptul, formulat ca experienţă imediată, că a primit poruncă de la un spirit, fapt care atrage concluzia deductivă că el a efectuat o călătorie pe lumea cealaltă, la sfîrşitul căreia — experienţă imediată — s-a regăsit printre ai săi [1].

Experienţele bolnavului reprezintă aspectul cel mai puţin important al sistemului dacă acceptăm faptul că un bolnav îngrijit cu succes

[1] D. Demetracopoulou Lee, *Some Indian Texts Dealing with the Supernatural*, „The Review of Religion“, mai 1941.

de către un șaman este deosebit de indicat pentru a deveni la rîndul lui șaman, după cum se vede astăzi încă în psihanaliză. Oricum ar fi, trebuie să ne amintim că șamanul nu este complet lipsit de cunoștințe pozitive și de tehnici experimentale, care pot explica în parte succesul său; pentru rest, unele perturbări de tipul denumit astăzi psihosomatic și care reprezintă o mare parte a bolilor curente în societățile cu un coeficient slab de securitate trebuie să cedeze adeseori unei terapeutici psihologice. În definitiv, este verosimil ca medicii primitivi, ca și colegii lor civilizați, să vindece cel puțin o parte din cazurile pe care le îngrijesc și că, fără această eficacitate relativă, uzanțele magice n-ar fi putut cunoaște o răspîndire atît de largă în timp și în spațiu. Acest punct nu este însă esențial, el fiind subordonat altor două: Quesalid n-a devenit un mare vrăjitor fiindcă își vindeca bolnavii, ci își vindeca bolnavii fiindcă devenise un mare vrăjitor. Sîntem, așadar, conduși direct la cealaltă extremitate a sistemului, adică la polul său colectiv.

Într-adevăr, adevărata cauză a prăbușirii rivalilor lui Quesalid trebuie căutată mai curînd în atitudinea grupului decît în ritmul eșecurilor și al succeselor. Ei înșiși subliniază acest lucru atunci cînd se plîng că au devenit batjocura tuturor, cînd invocă rușinea lor, care e un sentiment social prin excelență. Eșecul este ceva secundar și, din tot ceea ce spun ei, se înțelege că îl concep ca o funcție a unui alt fenomen: dispariția *consensului social*, reconstituit în dauna lor în jurul unui alt practician și al unui alt sistem. Problema fundamentală este, așadar, aceea a raportului dintre un individ și grup sau, mai exact, dintre un anumit tip de indivizi și anumite exigențe ale grupului.

Îngrijindu-și bolnavul, șamanul oferă auditoriului său un spectacol. Ce fel de spectacol? Cu riscul de a generaliza în mod imprudent anumite observații, vom spune că acest spectacol

este întotdeauna o repetare de către şaman a „apelului", adică a crizei iniţiale care i-a adus revelaţia stării sale. Dar cuvîntul spectacol nu trebuie să ne înşele: şamanul nu se mulţumeşte să reproducă sau să mimeze anumite evenimente; el le retrăieşte efectiv în întreaga lor vivacitate, originalitate şi violenţă. Şi, fiindcă la sfîrşitul şedinţei revine la starea normală, putem spune, împrumutînd de la psihanaliză un termen esenţial, că el *abreacţionează*. Se ştie că psihanaliza numeşte abreacţie momentul decisiv al tratamentului cînd bolnavul retrăieşte intens situaţia iniţială care este la originea tulburării sale înainte de a o depăşi definitiv. În acest sens, şamanul este un abreactor profesionist.

Am căutat să găsim în altă parte ipotezele teoretice a căror formulare ar fi necesară pentru a admite că modul de abreacţie specific fiecărui şaman sau cel puţin fiecărei şcoli ar putea induce în mod simbolic la bolnav o abreacţie a propriei sale suferinţe [1]. Dacă, cu toate acestea, relaţia esenţială este aceea dintre şaman şi grup, chestiunea trebuie pusă şi dintr-un alt punct de vedere, şi anume cel al raportului dintre gîndirea normală şi cea patologică. Or, în orice perspectivă neştiinţifică (şi nici o societate nu se poate prevala de a nu participa la ea), gîndirea patologică şi gîndirea normală nu sînt în opoziţie, ci se completează. În prezenţa unui univers pe care e avidă să-l înţeleagă, dar ale cărui mecanisme nu reuşeşte să le domine, gîndirea normală solicită întotdeauna lucrurilor sensul lor, care însă i-l refuză; gîndirea zisă patologică, dimpotrivă, abundă în interpretări şi în rezonanţe afective, cu care este întotdeauna gata să supraîncarce o realitate altminteri deficitară. Pentru una există ceea ce nu poate fi verificat experimental, adică exigibilul; pentru cealaltă,

[1] „Eficacitatea simbolică", cap. X din acest volum.

experiențe fără obiect, adică disponibilul. Recurgînd la limbajul lingviștilor, vom spune că gîndirea normală suferă întotdeauna de un deficit al semnificatului, pe cînd gîndirea zisă patologică (cel puțin în unele dintre manifestările sale) dispune de o pletoră a semnificantului. Prin colaborarea colectivității la tratamentul șamanic se stabilește un arbitraj între aceste două situații complementare. În problema maladiei, pe care gîndirea normală nu o înțelege, psihopatul este invitat de grup să investească o bogăție afectivă, lipsită în sine de vreun punct de aplicație. Apare un echilibru între ceea ce pe plan psihic este într-adevăr o ofertă și o cerere, cu două condiții însă : este necesar ca, printr-o colaborare între tradiția colectivă și invenția individuală, să se elaboreze și să se modifice necontenit o structură, adică un sistem de opoziții și de corelații care integrează toate elementele unei situații totale, în care vrăjitor, bolnav și public, reprezentări și proceduri să-și găsească fiecare locul. Și mai e necesar ca publicul, la fel ca bolnavul și ca vrăjitorul, să participe, cel puțin într-o anumită măsură, la abreacție, această experiență trăită a unui univers de efuziuni simbolice, ale cărei „iluminații" bolnavul, fiindcă e bolnav, și vrăjitorul, fiindcă e psihopat — adică dispunînd și unul, și celălalt de experiențe altminteri neintegrabile —, i le pot lăsa să le întrevadă de departe. În absența oricărui control experimental, care nu este necesar și nici nu este măcar solicitat, numai această experiență și bogăția ei relativă în fiecare caz pot permite alegerea între mai multe sisteme posibile și pot determina adeziunea la cutare școală sau la cutare practician [1].

[1] Cu privire la apropierea, făcută aici într-un mod prea simplist, între vrăjitor și psihopat, am fost determinat de criticile oportune ale lui Michel Leiris să-mi precizez ideea în : *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, în : M a r c e l M a u s s, *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1950, p. XVIII—XXIII.

*
* *

Spre deosebire de explicaţia ştiinţifică, nu este vorba, aşadar, de a lega stări confuze şi neorganizate, emoţii sau reprezentări, de o cauză obiectivă, ci de a le articula sub formă de totalitate sau de sistem, sistemul avînd valoare tocmai în măsura în care permite precipitarea sau coalescenţa acestor stări difuze (care sînt şi penibile din cauza discontinuităţii lor). Acest din urmă fenomen este atestat în conştiinţă printr-o experienţă originală, care nu poate fi sesizată din afară. Datorită tulburărilor lor complementare, cuplul vrăjitor-bolnav incarnează pentru grup în mod concret şi viu un antagonism propriu oricărei gîndiri, dar a cărui expresie normală rămîne vagă şi imprecisă : bolnavul e pasivitate, alienare de sine, aşa cum informulabilul este maladia gîndirii ; vrăjitorul este activitate, depăşire de sine, aşa cum afectivitatea este izvorul simbolurilor. Tratamentul pune în legătură aceşti poli opuşi, asigură trecerea de la unul la altul şi reprezintă într-o experienţă totală coerenţa universului psihic, proiecţie el însuşi a universului social.

Ne dăm seama astfel de necesitatea de a extinde noţiunea de abreacţie, examinînd sensurile pe care le capătă în terapeutici psihologice altele decît psihanaliza, care a avut imensul merit de a o redescoperi şi de a insista asupra valorii sale esenţiale. Se va spune oare că în psihanaliză nu există decît o singură abreacţie — aceea a bolnavului — şi nu trei ? Nu este chiar atît de sigur. Este adevărat că în tratamentul şamanic vrăjitorul vorbeşte şi face abreacţie *pentru* bolnavul care tace, pe cînd în psihanaliză bolnavul este acel care vorbeşte şi face abreacţie *contra* medicului care îl ascultă. Dar abreacţia medicului, deşi nu este concomitentă cu aceea a bolnavului, nu este mai puţin pretinsă, fiindcă trebuie să fi fost analizat pentru

a deveni analist. Mai delicată este definirea rolului rezervat grupului de cele două tehnici, căci magia readaptează grupul la probleme predefinite prin intermediul bolnavului, pe cînd psihanaliza readaptează pe bolnav la grup prin intermediul soluţiilor introduse. Dar evoluţia îngrijorătoare care tinde de cîţiva ani încoace să transforme sistemul psihanalitic dintr-un corpus de ipoteze ştiinţifice verificabile experimental în unele cazuri precise şi limitate într-un fel de mitologie difuză care pătrunde conştiinţa grupului (fenomen obiectiv, care se traduce la psiholog prin tendinţa subiectivă de a extinde la gîndirea normală un sistem de interpretări conceput în funcţie de gîndirea patologică şi de a aplica unor fapte de psihologie colectivă o metodă adaptată numai studiului gîndirii individuale) riscă să restabilească rapid paralelismul. Atunci, şi în unele ţări poate de pe acum, valoarea sistemului nu va mai fi bazată pe tratamente reale de care vor beneficia indivizi particulari, ci pe sentimentul de securitate adus grupului de mitul fondator al tratamentului şi de sistemul popular conform căruia, pe această bază, va fi reconstruit universul său.

Chiar în prezent, comparaţia dintre psihanaliză şi unele terapeutici psihologice mai vechi şi mai răspîndite o poate incita pe prima la reflecţii utile asupra metodei şi principiilor sale. Extinzîndu-şi neîncetat recrutarea justiţiabililor săi, care din anormali caracteristici devin puţin cîte puţin eşantioane ale grupului, psihanaliza transformă tratamentele sale în conversiuni; căci numai un bolnav poate ieşi vindecat, un inadaptat sau un instabil nu pot fi decît convinşi. Vedem astfel apărînd un pericol considerabil, şi anume ca tratamentul (bineînţeles fără ştirea medicului), în loc să ajungă la rezolvarea unei tulburări precise, rezolvare respectînd întotdeauna contextul, să se reducă la reorganizarea universului pacientului în funcţie de in-

terpretările psihanalitice. Aceasta înseamnă că s-ar ajunge ca punct de sosire la situaţia care furnizează sistemului magic-social pe care l-am analizat punctul de plecare şi posibilitatea teoretică.

Dacă această analiză este exactă, trebuie să vedem în conduitele magice răspunsul la o situaţie care se dezvăluie conştiinţei prin manifestări afective, însă a cărei natură profundă este intelectuală. Căci numai istoria funcţiei simbolice ar permite explicarea acestei condiţii intelectuale a omului, şi anume că universul nu semnifică niciodată îndeajuns şi că gîndirea dispune întotdeauna de prea multe semnificaţii faţă de cantitatea de obiecte cărora ea i le poate atribui. Zbătîndu-se între aceste două sisteme de referinţe, cel al semnificantului şi cel al semnificatului, omul cere gîndirii magice să-i dea un nou sistem de referinţă, în sînul căruia să se poată integra date care pînă atunci erau contradictorii. Se ştie însă că acest sistem se construieşte pe seama progresului cunoaşterii, care ar fi cerut ca, din două sisteme anterioare, unul singur să fie menajat şi aprofundat pînă la punctul (pe care sîntem încă departe de a-l întrezări) în care i-ar fi fost permisă resorbţia celuilalt. Nu ar trebui ca individul, psihopat sau normal, să fie pus să mai retrăiască această întîmplare colectivă neplăcută. Chiar dacă studiul bolnavului ne-a învăţat că orice individ se referă mai mult sau mai puţin la sisteme contradictorii şi că suferă din cauza conflictului dintre ele, nu este suficient ca o anumită formă de integrare să fie posibilă şi practic eficace ca să fie adevărată şi ca să fim siguri că adaptarea astfel realizată nu constituie o regresiune absolută în raport cu situaţia conflictuală anterioară.

Resorbţia unei sinteze aberante locale prin integrarea ei împreună cu sintezele normale în sînul unei sinteze generale, dar arbitrare — în afară de cazurile critice în care acţiunea se im-

pune — ar reprezenta o pierdere pe toate planurile. Un corpus de ipoteze elementare poate prezenta o valoare instrumentală certă pentru practician, fără ca analiza teoretică să trebuiască să se impună pentru a recunoaşte în el imaginea ultimă a realităţii şi fără ca să fie necesară unirea, prin intermediul lui, a bolnavului şi a medicului într-un fel de comuniune mistică, care nu are acelaşi sens nici pentru unul, nici pentru celălalt şi care duce doar la dizolvarea tratamentului într-o fabulaţie.

La limită, nu s-ar mai cere acesteia decît un limbaj, care să servească la exprimarea, socialmente autorizată, a unor fenomene a căror natură profundă ar redeveni la fel de impenetrabilă pentru grup, bolnav şi magician.

CAPITOLUL X

EFICACITATEA SIMBOLICĂ [1]

Primul mare text magic-religios cunoscut ţinînd de culturile sud-americane, recent publicat de Wassen şi Holmer, aruncă o lumină cu totul nouă asupra anumitor aspecte ale tratamentului şamanic şi pune probleme de interpretare teoretică, pe care excelentul comentariu al editorilor nu ajunge, desigur, să le epuizeze. Am dori să reluăm aici examinarea acestora, nu însă în perspectiva lingvistică sau americanistă sub care a fost studiat textul în principal [2], ci pentru a încerca să desprindem implicaţiile lui generale.

---

[1] Acest articol, dedicat lui Raymond de Saussure, a fost publicat sub acelaşi titlu în „Revue de l'Histoire des religions", vol. 135, nr. 1, 1949, p. 5—27.

[2] Nils M. Holmer şi Henry Wassen, *Mu-Igala or the Way of Muu, a medecine Song from the Cunas of. Panama*, Göteborg, 1947.

Este vorba de o lungă incantaţie, a cărei versiune indigenă are optsprezece pagini, cuprinzînd cinci sute treizeci şi cinci de versete, culeasă de la un bătrîn informator al tribului său de către indianul cuna Guillermo Haya. Se ştie că indienii cuna locuiesc pe teritoriul Republicii Panama şi că regretatul Erland Nordenskjöld le acordase o atenţie deosebită ; el a reuşit chiar să-şi formeze colaboratori printre indigeni. În cazul care ne interesează, după moartea lui Nordenskjöld, Haya a remis succesorului său, dr. Wassen, un text redactat în limba originală însoţit de o traducere spaniolă, a cărei revizuire a fost minuţios îngrijită de Holmer.

Obiectul incantaţiei este de a ajuta la o naştere grea. Ea este folosită în cazuri relativ excepţionale, deoarece femeile indigene din America Centrală şi de Sud nasc mai uşor decît femeile din societăţile occidentale. Intervenţia şamanului este deci rară şi se produce la cererea moaşei în caz de eşec. Incantaţia începe printr-o imagine a desperării de care e cuprinsă moaşa, descrie vizita ei la şaman, plecarea lui la coliba femeii care naşte, sosirea lui, preparativele sale care constau în fumigaţii cu boabe de cacao arse, în invocaţii şi în confecţionarea unor imagini sacre, sau *nuchu*. Aceste imagini, sculptate în lemn de anumite esenţe prescrise care le dau eficacitate, reprezintă spiritele protectoare pe care şamanul le face asistenţii săi, punîndu-se apoi în fruntea lor pentru a le duce pînă la reşedinţa lui Muu, putere care răspunde de formarea fetusului. Naşterea grea se explică, într-adevăr, prin faptul că Muu şi-a depăşit atribuţiile şi a pus stăpînire pe *purba* sau „sufletul“ viitoarei mame. Astfel conţinutul incantaţiei constă în întregime în căutarea acestui *purba* pierdut şi care va fi restituit după numeroase peripeţii, cum ar fi dărîmarea unor obstacole, victoria asupra unor animale feroce şi, în sfîrşit, un mare turnir în-

tre şaman şi spiritele sale protectoare, pe de o parte, şi Muu şi fiicele sale, pe de altă parte, cu ajutorul unor pălării magice, a căror greutate ele nu sînt în stare s-o suporte. Învinsă, Muu lasă ca *purba* bolnavei să fie descoperit și eliberat, după care are loc naşterea, iar incantaţia se termină prin enunţarea precauţiilor luate pentru ca Muu să nu poată fugi după plecarea vizitatorilor săi. Lupta n-a fost angajată împotriva lui Muu însăşi, care este indispensabilă procreaţiei, ci doar împotriva abuzurilor sale ; odată înlăturate, relaţiile devin amicale, iar despărţirea lui Muu de şaman sună aproape ca o invitaţie : „Prietene *nele,* cînd vei mai veni să mă vezi ?“ (412).

Am redat pînă aici termenul *nele* prin șaman, care ar putea să pară impropriu, deoarece tratamentul nu cere neapărat din partea oficiantului un extaz sau trecerea într-o a doua stare. Totuşi, fumul de cacao are ca prim obiectiv de „a-i fortifica veşmintele“ şi de a-l „fortifica“ pe el însuşi, de a-l „face curajos ca s-o înfrunte pe Muu“ (65—66), iar clasificarea cuna mai ales, care face distincţie între mai multe tipuri de vraci, arată într-adevăr că puterea lui *nele* are o origine supranaturală. Vracii indigeni se împart în *nele, inatuledi* şi *absogedi.* Aceste din urmă funcţii se referă la o cunoaştere a incantaţiilor şi a leacurilor dobîndită prin studiu şi verificată prin probe, pe cînd talentul lui *nele* este considerat ca înnăscut și constă într-o clarviziune care descoperă imediat cauza bolii, adică locul de răpire de către spiritele rele a forţelor vitale, speciale sau generale. Căci *nele* poate mobiliza aceste spirite pentru a face din ele protectorii sau asistenţii săi [1]. Este deci vorba, într-adevăr, de un șaman, chiar dacă intervenţia lui la naştere nu prezintă toate caracteristi-

[1] E. Nordenskjöld, *An Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians* (ed. Henry Wassen), „Comparative Ethnographical Studies“, 10, Göteborg, 1938, p. 80 şi urm.

cile care însoțesc de obicei această funcție. Iar *nuchu*, spiritele protectoare care, la chemarea șamanului, vin să se incarneze în figurinele pe care el le-a sculptat, primesc de la el, odată cu invizibilitatea și clarviziunea, *niga*, „vitalitate", „rezistență" [1], care fac din ei niște *nelegan* (pluralul de la *nele*), adică spirite menite „a-i servi pe oameni", „ființe după chipul oamenilor" (235—237), dotate însă cu puteri excepționale.

Așa cum am rezumat-o în mod sumar, incantația pare a ține de un model destul de banal. Bolnavul suferă fiindcă l-a pierdut pe dublul său spiritual, sau, mai exact, pe unul din dublurile sale particulare, al căror ansamblu constituie forța sa vitală (vom reveni asupra acestui punct); șamanul, asistat de spiritele sale protectoare, întreprinde o călătorie în lumea supranaturală spre a smulge spiritului rău dublul pe care l-a capturat și, restituindu-l proprietarului său, asigură vindecarea. Interesul excepțional al textului nostru nu rezidă în acest cadru formal, ci în descoperirea — care reiese fără îndoială din lectură, dar pentru care Holmer și Wassen merită totuși întregul nostru omagiu — că *Mu-Igala*, adică „drumul lui Muu", și reședința lui Muu nu sînt, pentru gîndirea indigenă, un itinerar sau o reședință mitică, ci reprezintă literalmente vaginul și uterul femeii însărcinate pe care le explorează șamanul și *nuchu* și în profunzimea cărora dau lupta lor victorioasă.

Această interpretare se bazează în primul rînd pe o analiză a noțiunii de *purba*. *Purba* este un principiu spiritual diferit de *niga*, pe care l-am definit mai sus. Contrar celui dintîi, acesta din urmă nu poate fi răpit posesorului său, și numai oamenii și animalele sînt dotați cu el. O plantă, o piatră au *purba*, dar nu au *niga*, la fel

[1] *Op. cit.*, p. 360 și urm.; Holmer și Wassen, p. 78—79.

şi cadavrul, iar la copil *niga* nu se dezvoltă decît cu vîrsta. Se pare deci că *niga* s-ar putea reda cu destulă exactitate prin „forţă vitală" şi *purba* prin „dublu" sau „suflet", aceste cuvinte neimplicînd, bineînţeles, o deosebire între însufleţit şi neînsufleţit (pentru cuna totul e însufleţit), ci corespunzînd mai curînd noţiunii platoniciene de „idee" sau de „arhetip", a cărei realizare sensibilă este orice fiinţă sau obiect.

Or, bolnava din incantaţia noastră a pierdut mai mult decît *purba*; textul indigen îi atribuie febră, „cald veşmînt al bolii" (38) şi o pierdere sau o slăbire a vederii, „rătăcită... adormită pe cărarea lui Muu Puklip" (97) şi, mai ales, declară ea şamanului care o întreabă, „Muu Puklip a venit la mine şi vrea să păstreze *nigapurbalele* al meu pentru totdeauna" (98). Holmer propune să se traducă *niga* prin forţă fizică, şi *purba(lele)* prin suflet sau esenţă, de unde „sufletul vieţii sale" [1]. Ar fi, poate, prea exagerat să sugerăm că *niga,* atribut al fiinţei vii, rezultă din existenţa, la aceasta, nu a unuia, ci a cîtorva *purba* unite funcţional. Totuşi, fiecare parte a corpului are un *purba* propriu, iar *niga* pare într-adevăr a fi pe plan spiritual echivalentul noţiunii de organism : aşa cum viaţa rezultă dintr-o concordanţă între organe, „forţa vitală" n-ar putea fi altceva decît o colaborare armonioasă a tuturor *purba,* fiecare dintre ele reglînd funcţionarea unui anumit organ.

Într-adevăr, şamanul nu recuperează numai *nigapurbalele*: descoperirea lui este imediat urmată de aceea, pusă pe acelaşi plan, a altor *purba,* acelea ale inimii, oaselor, dinţilor, părului, unghiilor, picioarelor (401—408 şi 435—442). Ar părea curios că nu se vede apărînd în această listă *purba* care dirijează organele cele mai afectate, organele de reproducere. Dar, aşa cum au subliniat editorii acestui text, *purba*

[1] *Loc. cit.*, p. 38, nota 44.

uterului nu este considerată ca victimă, ci ca responsabilă de dezordinea patologică. Muu şi fiicele sale, muugan, sînt — aşa cum indicase deja Nordenskjöld — forţele care reglează dezvoltarea fătului şi care îi conferă *kurngin*, sau capacităţile lui[1]. Or, textul nu face nici o referire la aceste atribuţii pozitive. Muu apare aici ca un element de dezordine, un „suflet" special care a capturat şi a paralizat celelalte „suflete" speciale şi a distrus astfel colaborarea ce garanta integritatea „corpului principal" (*cuerpo jefe* în spaniolă, 430, 435) şi de la care acesta îşi obţinea pe *niga* lui. În acelaşi timp însă, Muu trebuie să rămînă pe loc: căci expediţia care le eliberează pe *purba* riscă să provoace evadarea lui Muu pe drumul rămas provizoriu deschis. De aici precauţiile ale căror amănunte umplu partea finală a incantaţiei. Şamanul mobilizează pe stăpînii fiarelor sălbatice pentru a păzi drumul, urmele sînt încurcate, se întind plase de aur şi de argint şi, timp de patru zile, *nelegan*-ii veghează şi lovesc cu beţele lor (505—535). Muu nu este, aşadar, o forţă în fond rea, ci una pervertită. Naşterea grea este explicată ca o deturnare de către „sufletul" uterului a tuturor celorlalte „suflete" ale diferitelor părţi ale corpului. Odată acestea eliberate, celălalt poate şi trebuie să-şi reia colaborarea. Subliniem de pe acum precizia cu care ideologia indigenă se mulează pe conţinutul afectiv al tulburării fiziologice, aşa cum aceasta poate să apară, neformulată, în conştiinţa bolnavei.

Pentru a ajunge la Muu, şamanul şi asistenţii săi trebuie să parcurgă un drum, „drumul lui Muu", pe care multiplele aluzii ale textului permit să-l identifice în acelaşi mod. Cînd şamanul, chircit sub hamacul bolnavei, a terminat să-i sculpteze pe *nuchu*, aceştia se aşază „la intrarea

[1] E. Nordenskjöld, *loc. cit.*, p. 364 şi urm.

drumului" (72, 83) și șamanul îi îndeamnă în termenii următori :

Bolnava zace în hamacul ei în fața voastră ;
Țesutul ei alb este întins, țesutul ei alb se mișcă încet.
Corpul slab al bolnavei este întins ;
Cînd ei explorează drumul lui Muu, acesta șiroiește ca sîngele ;
Șuvoiul se scurge sub hamac, ca sîngele, roșu ;
Albul țesut dinăuntru coboară pînă în fundul pămîntului ;
În mijlocul țesutului alb al femeii coboară o ființă omenească

(84—90).

Traducătorii consideră îndoielnic sensul ultimelor două fraze ; dar, în același timp, trimit la un alt text indigen publicat de Nordenskjöld, care nu lasă să subziste nici un echivoc în ceea ce privește identificarea „țesutului alb dinăuntru" cu vulva :

sibugua molul arkaali
blanca tela abriendo
sibugua molul akinnali
blanca tela extendiendo
. . . .
sibugua molul abalase țulapurua ekuanali
blanca tela centro feto caer haciendo[1].

Obscurul „drum al lui Muu", plin de sînge din cauza nașterii dificile și pe care *nuchu* trebuie să-l exploreze la lumina veșmintelor și pălăriilor lor magice, este deci incontestabil vaginul bolnavei. Iar „reședința lui Muu", „izvorul tulbure" unde ea își are casa, corespunde într-adevăr uterului, deoarece informatorul indigen comentează numele acestei locuințe, *amukkapiryawila*, prin *omegan purba amurrequedi*, „menstruația tulbure a femeilor", de-

[1] E. Nordenskjöld, *loc. cit.*, p. 607—608 ; Holmer și Wassen, *loc. cit.*, p. 38, notele 35—39.

numită şi „adîncul, întunecatul izvor“ (250—251) şi „întunecatul loc dinăuntru“[1] (32).

Textul nostru prezintă, aşadar, un caracter original, care îi conferă un loc special printre tratamentele şamanice descrise de obicei. Acestea ţin de trei tipuri, care dealtfel nu se exclud reciproc : fie că organul sau membrul bolnav sînt fiziceşte puse în cauză printr-o manipulare sau sugere, care are ca scop extragerea cauzei bolii, în general un spin, un cristal, o pană, pe care o fac să apară la momentul oportun (America tropicală, Australia, Alaska) ; fie că, aşa cum se procedează la araucani, tratamentul se centrează în jurul unei lupte simulate, care se dă în colibă, apoi sub cerul liber, împotriva spiritelor dăunătoare ; fie, în sfîrşit, că oficiantul, ca, de exemplu, la navaho, pronunţă incantaţii şi prescrie operaţii (instalarea bolnavului pe diferitele părţi ale unei picturi executate pe sol, cu nisipuri şi polenuri colorate) a căror legătură directă cu tulburarea specială ce trebuie vindecată nu poate fi sesizată. Or, în toate aceste cazuri, metoda terapeutică (despre care se ştie că este adeseori eficace) este greu interpretabilă : atunci cînd atacă direct partea vătămată, ea este de o concretitudine prea grosolană (în general înşelătorie curată) pentru ca să i se recunoască o valoare intrinsecă, iar atunci cînd constă în repetarea unui ritual adeseori foarte abstract, incidenţa ei asupra bolii nu poate fi înţeleasă. Ar fi comod să ne debarasăm de aceste dificultăţi, declarînd că este vorba de tratamente psihologice. Acest termen va rămîne însă lipsit de sens atîta timp cît nu va fi definit modul în care reprezentări psihologice determinate sînt invocate pentru a combate tulburări fiziologice, de asemenea bine de-

---

[1] Traducerea lui *ti ipya* prin „vîrtej“ pare forţată. Pentru unii indigeni sud-americani, ca dealtfel şi în limbile iberice (cf. portughezul *olho d'agua),* un „ochi de apă“ înseamnă un izvor.

finite. Or, textul pe care l-am analizat aduce o contribuţie excepţională la rezolvarea problemei. El constituie o medicaţie pur psihologică, întrucît şamanul nu atinge corpul bolnavei şi nu-i administrează nici un leac ; în acelaşi timp însă el pune direct şi explicit în cauză starea patologică şi sediul ei : am spune mai curînd că incantaţia constituie o *manipulare psihologică* a organului bolnav şi că de la această manipulare se aşteaptă vindecarea.



Să începem prin a stabili realitatea şi caracteristicile acestei manipulări, urmînd ca apoi să cercetăm care pot fi scopul şi eficacitatea ei. Constatăm mai întîi cu uimire că incantaţia, al cărei subiect este o luptă dramatică între spiritele binevoitoare şi cele răufăcătoare pentru recucerirea unui „suflet", consacră un loc foarte restrîns acţiunii propriu-zise : din optsprezece pagini de text, turnirul ocupă mai puţin decît una, iar întrevederea cu Muu Puklip abia două. Preliminariile sînt, dimpotrivă. foarte dezvoltate şi descrierea pregătirilor, a echipamentului pentru *nuchu,* a itinerarului şi a poziţiilor este tratată cu o mare bogăţie a detaliilor. Astfel este descrisă la început vizita moaşei la şaman : conversaţia bolnavei cu moaşa, apoi a acesteia cu şamanul este reprodusă de două ori, deoarece fiecare interlocutor repetă exact fraza celuilalt, înainte de a-i răspunde :

Bolnava spune moaşei : „Într-adevăr, sînt îmbrăcată cu veşmîntul cald al bolii" ;
Moaşa răspunde bolnavei : „Tu eşti, într-adevăr, îmbrăcată cu veşmîntul cald al bolii, aşa te-am auzit şi eu" (1—2).

Se poate susţine[1] că acest procedeu stilistic este curent la indienii cuna şi că el se explică prin necesitatea, pentru popoare limitate la tradiţia orală, de a fixa exact în memorie ce a fost spus. Şi, totuşi, el se aplică aici nu numai cuvintelor, ci şi demersurilor :

Moaşa face o raită prin colibă ;
moaşa caută mărgele ;
moaşa face o raită ;
moaşa pune un picior înaintea celuilalt ;
moaşa atinge pămîntul cu piciorul ;
moaşa pune celălalt picior înainte ;
moaşa deschide uşa colibei sale ; uşa colibei sale scîrţîie ;
moaşa iese... (7—14).

Această descriere minuţioasă a unei ieşiri se repetă la sosirea la şaman, la înapoierea la bolnavă, la plecarea şamanului şi la sosirea acestuia ; şi uneori aceeaşi descriere este repetată în două reprize în aceiaşi termeni (37—39 şi 45—47 reproduc 33—35). Tratamentul începe, aşadar, printr-un istoric al evenimentelor care l-au precedat şi unele aspecte care ar putea să pară secundare („intrări" şi „ieşiri") sînt tratate cu mare lux de amănunte, ca şi cum ar fi fost filmate cu încetinitorul. Această tehnică se regăseşte în întreg textul, dar nicăieri nu este atît de sistematic aplicată ca la început şi pentru a descrie incidente de interes retrospectiv.

Totul se petrece ca şi cum oficiantul ar încerca să obţină ca bolnava, a cărei atenţie faţă de faptele reale este, fără îndoială, scăzută şi sensibilitatea exacerbată în urma suferinţei, să retrăiască în mod foarte precis şi foarte intens situaţia iniţială şi să perceapă mintal cele mai mici detalii ale ei. Într-adevăr, această situaţie introduce o serie de evenimente al căror teatru

---

[1] Holmer şi Wassen, *loc. cit.*, p. 65—66.

presupus îl vor constitui corpul şi organele interne ale bolnavei. Se va trece deci de la realitatea cea mai banală la mit, de la universul fizic la universul fiziologic, de la lumea exterioară la corpul interior. Iar mitul, desfăşurîndu-se în corpul interior, va trebui să păstreze aceeaşi vivacitate, acelaşi caracter de experienţă trăită, căreia — profitînd de starea patologică şi printr-o tehnică obsedantă apropriată — şamanul îi va fi impus condiţiile.

Cele zece pagini care urmează prezintă, într-un ritm precipitat, o oscilaţie din ce în ce mai rapidă între temele mitice şi temele fiziologice, ca şi cum ar fi vorba de a aboli în spiritul bolnavei deosebirea dintre ele şi de a face imposibilă diferenţierea atributelor lor respective. Unor imagini ale femeii întinse în hamacul ei sau în poziţia obstetricală indigenă, cu genunchii depărtaţi şi întoarsă spre răsărit, gemînd, pierzînd sînge, cu vulva dilatată şi tremurîndă (84—92, 123—124, 134—135, 152, 158, 173, 177—178, 202—204), le urmează apeluri nominale adresate spiritelor : acelea ale băuturilor alcoolice, vîntului, apelor, pădurilor şi chiar, ca o mărturie preţioasă a plasticităţii mitului, la cel al „vaporului argintiu al omului alb“ (187). Temele se întîlnesc : ca şi bolnava, *nuchu* picură, şiroiesc de sînge şi durerile bolnavei iau proporţii cosmice : „Albul ei ţesut dinăuntru se întinde pînă în adîncul pămîntului..., pînă în adîncul pămîntului, exsudaţiile ei formează o băltoacă, totul ca sîngele, totul roşu“ (89, 92). În acelaşi timp, fiecare spirit, atunci cînd apare, este obiectul unei descrieri atente şi echipamentul magic pe care îl primeşte de la şaman este amplu detaliat : mărgele negre, mărgele de culoarea focului, mărgele de culori închise, mărgele rotunde, oase de jaguar, oase rotunjite, oase de la gît şi multe alte oase, coliere de argint, oase de tatuu, oase ale păsării *kerkettoli*, oase de ciocănitoare verde, oase de

făcut fluiere, mărgele de argint (104—118); apoi mobilizarea generală reîncepe, ca şi cum aceste garanţii ar fi încă insuficiente şi toate forţele, cunoscute şi necunoscute ale bolnavei, ar trebui să fie adunate pentru invazie (119—229).

În împărăţia miturilor însă, oamenii sînt atît de puţin neglijenţi, încît penetraţia în vagin, deşi mitică, este propusă bolnavei în termeni concreţi şi cunoscuţi. Dealtfel, în două rînduri, *muu* înseamnă direct uterul, iar nu principiul spiritual care dirijează activitatea acestuia („*muu* al bolnavei", 204, 453)[1]. Aici *nelegan*-ii sînt cei care, pentru a se introduce pe drumul lui Muu, asumă aparenţa şi simulează mişcarea penisului în erecţie:

> Pălăriile *nelegan*-ilor strălucesc, pălăriile *nelegan*-ilor devin albe;
> *nelegan*-ii devin plaţi şi joşi (?), ca nişte vîrfuri, drepţi de tot;
> *nelegan*-ii încep a fi îngrozitori (?), *nelegan*-ii devin îngrozitori de tot (?);
> pentru salvarea lui *nigapurbalele* al bolnavei (230—233).

Şi mai jos:

> *Nelegan*-ii merg legănîndu-se spre partea de sus a hamacului, merg în sus, ca *nusupane* (239)[2].

Tehnica recitării urmăreşte, aşadar, să restituie o experienţă reală, în care mitul se mulţumeşte să substituie pe protagonişti. Aceştia pătrund în orificiul natural şi ne putem imagina că, după toată această pregătire psiholo-

[1] Holmer şi Wassen, p. 45, nota 219; p. 57, nota 539.

[2] Semnele de întrebare sînt ale traducătorului: *nusupane*, de la *nusu*, „vierme", folosit în mod obişnuit pentru „penis" (vezi Holmer şi Wassen, p. 47, nota 280; p. 57, nota 540 şi p. 82).

gică, bolnava îi simte pătrunzînd efectiv. Nu numai că îi simte, dar ei „luminează" — pentru ei înşişi, fără îndoială, şi pentru a-şi găsi calea, dar şi pentru ea, pentru a-i face „clar" şi accesibil gîndirii conştiente sediul senzaţiilor inefabile şi dureroase — drumul pe care se pregătesc să-l parcurgă.

Nelegan-ii introduc o viziune bună în bolnavă,
nelegan-ii deschid ochi luminoşi în bolnavă... (p. 238).

Şi această „viziune care luminează", ca să parafrazăm o formulă din text, le permite să detalieze un itinerar complicat, anatomie mitică veritabilă, care corespunde mai puţin structurii reale a organelor genitale, cît unui soi de geografie afectivă, identificînd fiecare punct de rezistenţă şi fiecare durere acută :

Nelegan-ii pornesc la drum, *nelegan*-ii merg în şir de-a lungul potecii lui Muu, tot atît de departe ca Muntele de Jos ;
nel. etc. tot atît de departe ca Muntele Scurt ;
nel. etc. tot atît de departe ca Muntele Lung ;
nel. etc. tot atît de departe ca Yala Pokuna Yala (netradus) ;
nel. etc. tot atît de departe ca Yala Akkwatallekun Yala (idem) ;
nel. etc. tot atît de departe ca Yala Ilamisuikun Yala (idem) ;
nel. etc. pînă în centrul Muntelui Neted ;
nelegan-ii *pornesc la drum, nelegan*-ii merg în şir de-a lungul potecii lui Muu (p. 241—248).

Tabloul lumii uterine, populată cu monştri fantastici şi cu animale feroce, beneficiază de aceeaşi interpretare, dealtfel confirmată direct de informatorul indigen. Acestea sînt, spune el, „animalele care sporesc durerile femeii în tra-

valiu", adică durerile înseși, personificate. Și aici litania pare să aibă ca scop principal de a le descrie bolnavei și de a i le numi, de a i le prezenta sub o formă care să poată fi înțeleasă de gîndirea conștientă sau inconștientă : unchiul Aligator, care se mișcă încoace și încolo, cu ochii lui protuberanți, cu corpul sinuos și pătat, încolăcindu-se și agitînd coada ; unchiul Aligator Tükwalele, cu corpul lucios, care își mișcă înotătoarele lucioase, ale cărui înotătoare invadează locul, resping totul, trag după ele totul ; Nele Ki(k)kirpanalele, Caracatița, ale cărei tentacule cleioase apar și se retrag alternativ, și încă multe altele : Cel-a-cărui-pălărie-este-moale, Cel-a-cărui-pălărie-este-roșie, Cel-a-cărui-pălărie-este-multicoloră etc. ; și animalele păzitoare : Tigrul-negru, Animalul-roșu, Animalul-bicolor, Animalul-culoarea-prafului ; legat fiecare cu un lanț de fier, cu limba atîrnînd, cu limba scoasă, cu bale, cu spumă, cu coada scînteietoare, dinți amenințători și rupînd tot, „totul ca sîngele, roșu de tot" (253—298).

Pentru a pătrunde în acest infern, ca acel al lui Hieronymus Bosch, și a ajunge la proprietara lui, *nelegan*-ii mai au și alte obstacole de învins, de data asta materiale : fibre, frînghii flotante, fire întinse, perdele succesive : culoarea curcubeului, aurii, argintii, roșii, negre, brune, albastre, albe, vermiforme „ca niște cravate", galbene, răsucite, groase (305—330) ; și în acest scop șamanul cere întăriri : stăpîni-ai-animalelor-care-sfredelesc-lemnul, care vor trebui „să taie, să adune, să înfășoare, să reducă" firele, în care Holmer și Wassen recunosc mucoasa uterină [1].

După căderea acestor ultime obstacole urmează invazia și în cadrul ei are loc turnirul pălăriilor, a cărui discutare ne-ar duce prea departe de scopul imediat al acestui studiu. După eliberarea lui, *nigapurbalele* urmează coborîrea,

[1] *Loc. cit.*, p. 85.

tot atît de periculoasă ca și ascensiunea ; căci scopul întregii acțiuni este de a provoca nașterea, adică tocmai o coborîre dificilă. Șamanul își numără oamenii și își încurajează trupa, dar trebuie să mai ceară întăriri : „deschizători de drumuri", stăpîni-ai-animalelor-rîmătoare, cum este tatuu. *Niga* este îndemnat să se îndrepte spre orificiu :

> Corpul tău zace în fața ta în hamac ;
> țesutul lui alb este întins ;
> țesutul lui alb se mișcă încet ;
> bolnava ta zace în fața ta, crezînd că și-a pierdut vederea.
> În trupul său, ei îl reașază pe *nigapurbalele* al său... (430—435).

Episodul următor este obscur : s-ar spune că bolnava nu este încă vindecată. Șamanul pleacă în munți cu oamenii din sat pentru a culege plante medicinale și își repetă ofensiva sub o o formă nouă : de astă dată el este acela care, imitînd penisul, pătrunde în „deschizătura lui Muu" și se mișcă acolo „ca *nusupane*..., curățind și uscînd complet interiorul" (453—454). Totuși, folosirea unor astringente ar sugera că nașterea a avut loc. În sfîrșit, înaintea relatării precauțiilor luate pentru a preveni evadarea lui Muu, pe care le-am descris deja, găsim un apel la un popor de arcași. Întrucît ei au misiunea de a ridica un nor de praf „pentru a întuneca drumul lui Muu" (464) și de a face de gardă pe toate drumurile lui Muu, la ocoluri și scurtături (468), intervenția lor ține și ea, fără îndoială, de concluzie.

Poate că episodul anterior se referă la o a doua tehnică de tratament, cuprinzînd manipularea organelor și administrarea de leacuri ; poate că, dimpotrivă, el apare în simetrie, tot sub o formă metaforică, cu prima călătorie, dezvoltată mai complet în versiunea noastră. Am avea astfel două ofensive lansate

în ajutorul bolnavei, susţinute una de o mitologie psihofiziologică, cealaltă de o mitologie psihosocială, indicată prin apelul la locuitorii satului, dar rămasă în stadiul de schemă. Oricum ar fi, trebuie să menţionăm că incantaţia se termină după naştere, în acelaşi fel în care începuse înainte de tratament : evenimentele anterioare şi posterioare sînt relatate cu grijă. Este vorba, într-adevăr, de a construi un ansamblu sistematic. Tratamentul trebuie să fie „zăvorît" prin procedee minuţioase nu numai împotriva veleităţilor de escamotare ale lui Muu : eficacitatea lui ar fi compromisă dacă, chiar înainte de a i se putea vedea rezultatele, acest tratament nu ar prezenta bolnavei un deznodămînt, adică o situaţie în care toţi protagoniştii şi-au regăsit locul şi s-au reîntors într-o ordine asupra căreia nu mai planează nici o ameninţare.



Tratamentul ar consta, aşadar, în a face ca o situaţie dată să poată fi gîndită mai întîi în termeni afectivi şi ca durerile pe care corpul refuză să le suporte să devină acceptabile pentru spirit. Nu are nici o importanţă faptul că mitologia şamanului nu corespunde unei realităţi obiective : bolnava crede în ea şi este membră a unei societăţi care crede în ea. Spiritele protectoare şi spiritele răufăcătoare, monştri supranaturali şi animalele magice fac parte dintr-un sistem coerent care stă la baza concepţiei indigene despre univers. Bolnava le acceptă sau, mai exact, nu le-a pus niciodată la îndoială. Ceea ce nu acceptă sînt durerile incoerente şi arbitrare care constituie un element străin sistemului său, dar pe care şamanul, prin apelul la mit, le va repune la locul lor într-un ansamblu în care totul e în echilibru.

Dar, de îndată ce a înţeles, bolnava nu se resemnează numai, ci se şi vindecă. Nimic asemă-

nător nu se produce însă la bolnavii noştri atunci cînd li s-a explicat cauza tulburărilor lor, invocîndu-se secreţii, microbi sau viruşi. Vom fi, poate, acuzaţi de paradox dacă vom răspunde că motivul acestei atitudini este că microbii există şi că monştrii nu există. Şi, totuşi, legătura dintre microbi şi boală este exterioară spiritului pacientului, este o legătură de la cauză la efect, pe cînd legătura între monstru şi boală este interioară acestui spirit în mod conştient sau inconştient. Este o relaţie de la simbol la obiect simbolizat, sau, pentru a folosi limbajul lingviştilor, de la semnificant la semnificat. Şamanul îi oferă bolnavei sale un *limbaj* în care pot fi exprimate imediat stări neformulate şi care dealtfel sînt neformulabile. Trecerea la această expresie verbală (care permite totodată de a trăi într-o formă ordonată şi inteligibilă o experienţă actuală, dar care fără aceasta e anarhică şi inefabilă) este ceea ce provoacă deblocarea procesului fiziologic, adică reorganizarea într-un sens favorabil a secvenţei a cărei desfăşurare o suportă bolnava.

În această privinţă, tratamentul şamanic se găseşte la jumătatea drumului între medicina noastră organică şi unele terapeutici psihologice cum este psihanaliza. Originalitatea lui provine din faptul că aplică unei tulburări organice o metodă foarte apropiată de acestea din urmă. Cum este posibil acest lucru ? O comparaţie mai riguroasă între şamanism şi psihanaliză (şi care nu comportă în raţionamentul nostru nici o intenţie jignitoare pentru aceasta) ne va permite să precizăm acest punct.

În ambele cazuri se urmăreşte introducerea în conştiinţă a unor conflicte şi rezistenţe rămase pînă atunci inconştiente, fie din cauza refulării lor de către alte forţe psihologice, fie — în cazul naşterii — din cauza propriei lor naturi, care nu este psihică, ci organică sau chiar pur şi simplu mecanică. De asemenea, în am-

bele cazuri, conflictele și rezistențele se dizolvă nu datorită cunoașterii lor, reale sau presupuse, pe care bolnava o dobîndește progresiv, ci fiindcă această cunoaștere face posibilă o experiență specifică, în cursul căreia conflictele se realizează într-o ordine și pe un plan permițînd libera lor desfășurare și conducînd la deznodămînt. Această experiență trăită e denumită în psihanaliză *abreacție*. Se știe că ea este condiționată de intervenția neprovocată a analistului, care apare în conflictele bolnavului prin dublul mecanism al transferului ca un protagonist în carne și oase și față de care acesta din urmă poate restabili și explicita o situație inițială rămasă neformulată.

Toate aceste caractere se regăsesc în tratamentul șamanic. Aici, de asemenea, este vorba de a suscita o experiență și, în măsura în care această experiență se organizează, mecanisme aflate în afara controlului subiectului se reglează spontan pentru a ajunge la o funcționare ordonată. Șamanul are același rol dublu ca psihanalistul : un prim rol, acela de auditor și de orator la șaman, stabilește o relație imediată cu conștiința (și mediată cu inconștientul) bolnavului. Acesta este rolul incantației propriu-zise. Dar șamanul nu se mărginește la a profera incantația : el este eroul ei, fiindcă el este cel care, în fruntea batalionului supranatural de spirite, pătrunde în organele amenințate și eliberează sufletul captiv. În acest sens, el se încarnează, ca și psihanalistul, în obiectul transferului, pentru a deveni, datorită reprezentărilor induse în spiritul bolnavului, protagonistul real al conflictului pe care acesta îl experimentează la jumătatea drumului între lumea organică și lumea psihică. Bolnavul atins de nevroză lichidează un mit individual, opunîndu-se unui psihanalist real ; lăuza indigenă învinge o dezordine organică veritabilă, identificîndu-se cu un șaman transpus mitic.

Paralelismul nu exclude, aşadar, deosebirile. Nu ne vom mira de ele dacă acordăm atenţie caracterului psihic, într-un caz, şi organic, în celălalt, al tulburării ce urmează a fi vindecată. În realitate, tratamentul şamanic pare a fi un echivalent exact al tratamentului psihanalitic, dar cu inversarea tuturor termenilor. Amîndouă urmăresc provocarea unei experienţe şi amîndouă îşi ajung scopul reconstituind un mit pe care bolnavul trebuie să-l trăiască sau să-l retrăiască. Dar, într-un caz, acesta e un mit individual pe care bolnavul îl construieşte cu ajutorul unor elemente ale trecutului său, în celălalt caz e un mit social pe care bolnavul îl primeşte din exterior şi care nu corespunde unei stări personale din trecut. Pentru a pregăti abreacţia, care devine atunci o „adreacţie", psihanalistul ascultă, în timp ce şamanul vorbeşte. Mai mult, atunci cînd transferurile se organizează, bolnavul îl face pe psihanalist să vorbească, atribuindu-i sentimente şi intenţii presupuse ; în incantaţie, dimpotrivă, şamanul vorbeşte pentru bolnava sa. El o întreabă şi pune în gura ei replici care corespund interpretării stării sale, de care ea trebuie să se pătrundă :

Vederea mea s-a rătăcit, ea a adormit pe drumul lui Muu Puklip ;
Muu Puklip a venit la mine. Ea vrea să-mi ia *nigapurbalele ;*
Muu Nauryaiti a venit la mine. Ea vrea să pună stăpînire pentru totdeauna pe al meu *nigapurbalele;*
etc. (97—101).

Şi, totuşi, asemănarea devine şi mai izbitoare atunci cînd comparăm metoda şamanului cu unele terapeutici de apariţie recentă şi care se prevalează de psihanaliză. Desoille subliniase deja în lucrările sale cu privire la visul în stare de veghe că tulburarea psihopatologică nu este accesibilă decît limbajului simbolurilor. El vorbeşte deci bolnavilor săi în simboluri, dar aces-

tea sînt și metafore verbale. Într-o lucrare mai recentă și pe care la data cînd începeam acest studiu nu o cunoşteam, d-na Sechehaye merge mult mai departe [1] şi ni se pare că rezultatele pe care ea le-a obţinut în tratamentul unui caz de schizofrenie, considerat incurabil, confirmă pe deplin opiniile de mai sus cu privire la raporturile dintre psihanaliză şi şamanism. Căci d-na Sechehaye a observat că discursul, chiar simbolic, se lovea încă de bariera conştientului şi că ea nu putea atinge decît prin acte complexele prea adînc ascunse. Astfel, pentru a rezolva un complex de înțărcare, psihanalista trebuia să asume o poziţie maternă realizată, nu printr-o reproducere literală a conduitei corespunzătoare, ci — dacă putem spune așa — prin acte discontinue, fiecare dintre ele simbolizînd un element fundamental al acestei situaţii : de exemplu, punerea în contact a obrazului bolnavei cu sînul psihanalistei. Încărcătura simbolică a unor astfel de acte le face proprii de a constitui un limbaj : într-adevăr, medicul dialoghează cu subiectul său nu prin vorbire, ci prin operaţii concrete, adevărate rituri care străbat ecranul conştiinţei fără a întîlni vreun obstacol, pentru a aduce direct inconştientului mesajul lor.

Regăsim, aşadar, noţiunea de manipulare care ni se păruse esenţială pentru înţelegerea tratamentului şamanic, dar a cărei definiţie tradiţională, după cum vedem, trebuie foarte mult lărgită : căci ea este cînd o manipulare a ideilor, cînd o manipulare a organelor, condiţia comună fiind ca ea să se facă cu ajutorul unor simboluri, adică a unor echivalenţi semnificativi ai semnificatului, care ţin de un alt ordin de realităţi decît acesta din urmă. *Gesturile* d-nei Sechehaye se repercutează asupra *spiritului* inconştient al schizofrenicei sale, tot astfel cum

[1] M. A. Sechehaye, *La réalisation symbolique* (supliment nr. 12 la „Revue suisse de psychologie et de psychologie appliquée"), Berna, 1947.

reprezentările evocate de şaman determină o modificare a *funcţiilor* organice ale pacientei. La începutul incantaţiei travaliul este blocat, naşterea se produce la sfîrşit, iar progresul ei se reflectă în etapele succesive ale mitului. Prima pătrundere în vagin de către *nelegani* se face în şir indian (241) şi, fiind o ascensiune, cu ajutorul prestigioaselor pălării care deschid şi luminează drumul. Cînd vine momentul întoarcerii (care corespunde celei de-a doua faze a mitului, însă primei faze a procesului fiziologic, fiindcă este vorba de a coborî copilul), atenţia se deplasează spre picioarele lor : se semnalează că au pantofi (494—496). În momentul în care invadează locuinţa lui Muu, ei nu mai merg în şir, ci în rînduri de „cîte patru" (388) şi, pentru a ieşi în aer liber, merg „toţi în front" (248). Această transformare a detaliilor mitului are, fără îndoială, ca scop să trezească o reacţie organică corespunzătoare, pe care bolnava nu putea însă să şi-o apropie sub formă de experienţă, dacă nu era însoţită de un progres real al dilatării. Eficacitatea simbolică este aceea care garantează armonia paralelismului dintre mit şi operaţii. Iar mitul şi operaţiile formează un cuplu în care se regăseşte întotdeauna dualitatea bolnavului şi a medicului. În tratamentul schizofreniei, medicul execută operaţiile, iar bolnavul produce mitul ; în tratamentul şamanic, medicul furnizează mitul, iar bolnavul îndeplineşte operaţiile.



Analogia dintre cele două metode ar fi şi mai completă dacă s-ar putea admite, aşa cum pare să fi sugerat Freud în două rînduri [1], că de-

[1] În *Au delà du Principe du Plaisir* şi în *Nouvelles Conférences*, p. 79 şi, respectiv, 198 a ediţiilor engleze (citat de E. Kris, *The Nature of Psychoanalytic Propositions and their Validation*, in : *Freedom and Experience. Essays presented to H. M. Kallen*, Cornell University Press, 1947, p. 244).

scrierea în termeni psihologici a structurii psihozelor şi nevrozelor ar trebui să dispară într-o zi în faţa unei concepţii fiziologice sau chiar biochimice. Această eventualitate ar putea fi mai apropiată decît s-ar părea, căci unele cercetări suedeze recente [1] au scos în evidenţă deosebiri de ordin chimic în ceea ce priveşte conţinutul lor respectiv în polinucleotide între celulele nervoase ale individului normal şi acelea ale unui alienat. În această ipoteză sau în oricare alta de acelaşi tip, tratamentul şamanic şi tratamentul analitic ar deveni riguros asemănătoare ; ar fi vorba de fiecare dată de a induce o transformare organică, constînd, în esenţă, într-o reorganizare structurală, făcîndu-l pe bolnav să trăiască intens un mit, uneori primit, alteori produs, şi a cărui structură, la nivelul psihicului inconştient, ar fi analogă cu aceea a cărei formare am dori s-o determinăm la nivelul corpului. Eficacitatea simbolică ar consta tocmai în această „proprietate inductoare“ pe care ar poseda-o, unele în raport cu altele, structuri formal omologe care pot fi construite cu materiale diferite la diferitele niveluri ale viului : procese organice, psihic inconştient, gîndire chibzuită. Metafora poetică oferă un exemplu familiar al acestui procedeu inductor, însă folosirea ei curentă nu-i permite să depăşească psihicul. Constatăm astfel valoarea intuiţiei lui Rimbaud, care spunea că şi ea poate servi la transformarea lumii.

Comparaţia cu psihanaliza ne-a permis să aruncăm o lumină asupra unor aspecte ale tratamentului şamanic. Nu este cert că, invers, studiul şamanismului nu ar putea fi într-o bună zi chemat să elucideze unele puncte rămase obscure ale teoriei lui Freud. Ne referim anume la noţiunea de mit şi la noţiunea de inconştient.

---

[1] De Caspersson şi Hyden de la Institutul Karolinska din Stockholm.

Am văzut că singura deosebire dintre cele două metode, care ar supraviețui descoperirii unui substrat fiziologic al nevrozelor, ar privi originea mitului, redescoperit, într-un caz, ca o comoară individuală și, în celălalt caz, moștenit de la tradiția colectivă. De fapt, mulți psihanaliști vor refuza să admită că constelațiile psihice care reapar în conștiința bolnavului ar putea constitui un mit; ele sînt, vor spune ei, evenimente reale, care pot fi uneori datate și a căror autenticitate poate fi verificată printr-o anchetă făcută printre rude sau servitori [1]. Nu punem faptele la îndoială. Ceea ce trebuie să ne întrebăm este dacă valoarea terapeutică a tratamentului ține de caracterul real al situațiilor rememorate sau dacă puterea traumatizantă a acestor situații nu provine din faptul că, în momentul în care ele se prezintă, subiectul le experimentează imediat sub formă de mit trăit. Prin aceasta înțelegem că puterea traumatizantă a unei situații nu poate să rezulte din caracterele sale intrinsece, ci din aptitudinea anumitor evenimente, care se ivesc într-un context psihologic, istoric și social adecvat, de a induce o cristalizare afectivă în tiparul unei structuri preexistente. În raport cu evenimentul sau cu anecdota, aceste structuri — sau, mai exact, aceste legi de structură — sînt, într-adevăr, intemporale. La psihopat, întreaga viață psihică și toate experiențele ulterioare se organizează în funcție de o structură exclusivă sau predominantă sub acțiunea catalizantă a mitului inițial; această structură însă și altele, care la ei sînt împinse pe un loc subordonat, se regăsesc la omul normal, primitiv sau civilizat. Ansamblul acestor structuri ar forma ceea ce numim inconștientul. Am vedea astfel dispărînd ultima deosebire dintre teoria șamanismului și aceea a psihanalizei. Inconștientul încetează să fie

[1] Marie Bonaparte, *Notes on the Analytical Discovery of a Primal Scene*, în: *The Psychoanalytic Study of the Child*, vol. I, New York, 1945.

refugiul inefabil al particularităţilor individuale, depozitarul unei istorii unice, care face din fiecare dintre noi o fiinţă de neînlocuit. El se reduce la un termen prin care desemnăm o funcţie : funcţia simbolică, specific umană, fără îndoială, dar care la toţi oamenii este exercitată după aceleaşi legi şi se reduce, de fapt, la ansamblul acestor legi.

Dacă această concepţie este exactă, va fi necesar, după toate aparenţele, să restabilim o distincţie mai accentuată între conştient şi subconştient decît ne-a obişnuit s-o facem psihologia contemporană. Căci subconştientul, rezervor al amintirilor şi al imaginilor adunate în cursul fiecărei vieţi omeneşti[1], devine un simplu aspect al memoriei ; în timp ce îşi afirmă perenitatea, el implică totodată limitări, întrucît termenul de subconştient se raportă la faptul că amintirile, deşi conservate, nu sînt întotdeauna disponibile. Inconştientul, dimpotrivă, este întotdeauna vid ; sau, mai exact, este la fel de străin de imagini ca stomacul de alimentele care trec prin el. Organ cu o funcţie specifică, el se mărgineşte să impună legi structurale, care epuizează realitatea lui, unor elemente nearticulate provenind din altă parte : pulsiuni, emoţii, reprezentări, amintiri. S-ar putea spune, aşadar, că subconştientul este lexicul individual în care fiecare dintre noi acumulează vocabularul istoriei sale personale, dar că acest vocabular nu devine semnificativ pentru noi înşine şi pentru alţii decît în măsura în care inconştientul îl organizează după legile lui şi face astfel din el un discurs. Cum aceste legi sînt aceleaşi în toate ocaziile în care el îşi exercită activitatea şi pentru toţi indivizii, problema pusă în paragraful precedent poate fi uşor rezolvată. Vocabularul interesează mai puţin decît structura. Fie că este creat din nou de către subiect sau transmis

[1] Această definiţie, atît de criticată, recapătă sens prin deosebirea radicală dintre subconştient şi inconştient.

prin tradiţie, mitul nu împrumută de la sursele sale, individuale sau colective (între care se produc mereu întrepătrunderi şi schimburi) decît imaginile pe care le pune în practică, structura rămîne însă aceeaşi şi prin ea se realizează funcţia simbolică.

Trebuie să mai adăugăm că aceste structuri nu sînt numai aceleaşi pentru toţi şi pentru toate materiile cărora li se aplică funcţia, dar că ele sînt puţin numeroase şi vom înţelege de ce universul simbolismului este de o diversitate infinită în ceea ce priveşte conţinutul, însă întotdeauna limitat în ceea ce priveşte legile lui. Există multe limbi, dar foarte puţine legi fonologice care să fie valabile pentru toate limbile. O culegere de poveşti şi de mituri cunoscute ar reprezenta un număr impozant de volume. Ele pot fi însă reduse la un număr mic de tipuri simple, determinînd dincolo de diversitatea personajelor cîteva funcţii elementare ; iar complexele, aceste mituri individuale, se reduc de asemenea la cîteva tipuri simple, tipare în care se prinde multiplicitatea fluidă a cazurilor.

Din faptul că şamanul nu-l psihanalizează pe bolnavul său se poate trage deci concluzia că o căutare a timpului pierdut, considerată de unii drept cheia terapeuticii psihanalitice, nu este decît o modalitate (de o valoare şi cu rezultate deloc neglijabile) a unei metode mai fundamentale, care trebuie să se definească fără a face apel la originea individuală sau colectivă a mitului. Căci *forma* mitică primează asupra *conţinutului* povestirii. Aceasta este cel puţin ceea ce ni s-a părut că ne învaţă analiza unui text indigen. Într-un alt sens însă, e bine cunoscut că orice mit este o căutare a timpului pierdut. Această formă modernă a tehnicii şamanice, care este psihanaliza, îşi datorează, aşadar, caracterele particulare faptului că în civilizaţia mecanică nu mai este loc pentru timpul mitic decît în omul însuşi. Din această constatare psihanaliza poate scoate o confirmare a validităţii

sale, odată cu speranța de a aprofunda bazele sale teoretice și de a înțelege mai bine mecanismul eficacității sale printr-o confruntare a metodelor și a scopurilor sale cu acelea ale marilor săi predecesori : șamanii și vrăjitorii.

CAPITOLUL XI

STRUCTURA MITURILOR [1]

„S-ar crede că, abia formate, universurile mitologice sînt destinate a fi pulverizate pentru ca din rămășițele lor să ia naștere universuri noi".

FRANZ BOAS, introducere la: *JAMES TEIT, Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia*, „Memoirs of the American Folklore Society", VI (1898), p. 18.

De două decenii încoace și în pofida cîtorva încercări dispersate, antropologia pare să se fi detașat treptat de studiul faptelor religioase. De acest lucru au profitat diverși amatori pentru a invada domeniul etnologiei religioase. Jocurile lor naive se desfășoară pe terenul pe care noi l-am lăsat în paragină, iar excesele lor se adaugă carenței noastre pentru a compromite viitorul lucrărilor noastre.

Care este cauza acestei situații ? Întemeietorii etnologiei religioase : Tylor, Frazer și Durkheim, au acordat întotdeauna atenție problemelor psihologice ; nefiind însă ei înșiși psihologi de profesie, nu se puteau ține la curent cu rapida evoluție a ideilor psihologice și, cu atît mai puțin, s-o presimtă. Interpretările lor s-au demodat tot atît de repede ca și postulatele psihologice pe care le implicau. Trebuie, to-

[1] După articolul original : *The Structural Study of Myth*, în : *Myth, A Symposium*, „Journal of American Folklore", vol. 78, nr. 270, octombrie—decembrie 1955, p. 428—444. Tradus cu cîteva completări și modificări.

tuşi, să le recunoaştem meritul de a fi înţeles că problemele de etnologie religioasă ţin de o psihologie intelectualistă. Ca şi Hocart, care făcuse deja această observaţie la începutul unei lucrări recent publicate postum, vom regreta că psihologia modernă s-a dezinteresat prea adeseori de fenomenele intelectuale, preferîndu-le studiul vieţii afective: „Lipsurilor inerente şcolii psihologice... li se adăugase astfel greşeala de a crede că idei clare pot genera emoţii confuze"[1]. Ar fi trebuit lărgite cadrele logicii noastre pentru a include în ea operaţii mintale în aparenţă diferite de ale noastre, dar care sînt la fel de intelectuale. În loc de a se proceda astfel s-a încercat reducerea lor la sentimente informe şi inefabile. Această metodă, cunoscută sub numele de fenomenologie religioasă, s-a dovedit prea adeseori sterilă şi fastidioasă.



Dintre toate capitolele etnologiei religioase, mitologia este aceea care suferă îndeosebi din cauza acestei situaţii. Fără îndoială, pot fi citate importantele lucrări ale lui Dumézil şi ale lui H. Grégoire. Ele nu aparţin însă propriu-zis etnologiei. Ca şi acum cincizeci de ani, ea continuă să se complacă în haos. Sînt reîmprospătate vechile interpretări : reveriile conştiinţei colective, divinizarea personajelor istorice sau inversul. Indiferent de modul în care sînt considerate miturile, ele par a se reduce toate la un joc gratuit sau la o formă rudimentară de speculaţie filozofică.

Aşadar, pentru a înţelege ce este un mit nu avem oare altă alegere decît între platitudine şi sofism ? Unii pretind că fiecare societate exprimă în miturile sale sentimente fundamentale, ca dragostea, ura sau răzbunarea, care

[1] A. M. Hocart, *Social Origins*, Londra, 1954, p. 7.

sînt comune întregii omeniri. Pentru alții, miturile constituie încercări de a explica fenomene greu de înțeles : astronomice, meteorologice etc. Societățile nu sînt însă impermeabile la interpretări pozitive, chiar atunci cînd adoptă unele false ; pentru ce le-ar prefera ele dintr-o dată moduri de gîndire obscure și complicate ? Pe de altă parte, psihanaliştii, ca și unii etnologi, vor să substituie interpretărilor cosmologice și naturaliste alte interpretări, împrumutate din sociologie şi din psihologie. Lucrurile devin însă în acest caz prea facile. Cînd un sistem mitologic acordă un loc important unui anumit personaj, să zicem o bunică răutăcioasă, ni se va spune că în cutare societate bunicile au o atitudine ostilă față de nepoții lor ; mitologia va fi considerată ca un reflex al structurii sociale și al raporturilor sociale. Iar dacă observația contrazice ipoteza, imediat se va insinua că obiectul specific al miturilor este de a oferi un derivativ unor sentimente reale, însă refulate. Oricare ar fi situația reală, o dialectică avînd întotdeauna cîştig de cauză va găsi mijlocul de a ajunge la semnificația respectivă.

Să recunoaștem mai degrabă că studiul miturilor ne duce la constatări contradictorii. Într-un mit se poate întîmpla orice ; se pare că succesiunea evenimentelor nu ar fi subordonată nici unei reguli de logică sau de continuitate. Orice subiect poate avea un predicat oarecare; orice relație imaginabilă este posibilă. Totuşi, aceste mituri, arbitrare în aparență, se reproduc cu aceleași caracteristici și adeseori cu aceleași amănunte în diverse regiuni ale lumii. Se pune deci problema : dacă conținutul unui mit este în întregime contingent, cum ne putem explica faptul că de la un capăt la altul al pămîntului miturile sînt atît de asemănătoare ? Putem spera să rezolvăm problema numai cu condiția de a deveni conștienți de această antinomie fundamentală care ține de natura mitului. Într-adevăr, această contradicție seamănă cu

aceea pe care au descoperit-o primii filozofi care s-au interesat de limbaj şi, pentru ca lingvistica să se poată constitui ca ştiinţă, a fost necesar ca mai întîi această ipotecă să fie ridicată. Vechii filozofi făceau speculaţii asupra limbajului, aşa cum le facem noi şi astăzi asupra mitologiei. Ei au constatat că în fiecare limbă anumite grupuri de sunete corespundeau unor sensuri determinate şi căutau cu disperare să înţeleagă ce necesitate internă unea aceste *sensuri* şi aceste *sunete*. Încercarea era zadarnică, fiindcă aceleaşi sunete se regăseau în alte limbi, legate însă de sensuri diferite. Aşa încît contradicţia nu a fost rezolvată decît în ziua în care s-a observat că funcţia semnificativă a limbii nu este legată direct de sunetele înseşi, ci de modul în care sunetele sînt combinate între ele.

Multe teorii recente cu privire la mitologie pornesc de la o confuzie analogă. După Jung, de anumite teme mitologice, pe care el le numeşte arhetipuri, ar fi legate semnificaţii precise. Aceasta înseamnă a face speculaţii în felul filozofilor limbajului, care au fost multă vreme convinşi [1] că diversele sunete aveau o afinitate naturală cu un sens sau cu altul : astfel, semivocalele „lichide“ ar avea misiunea de a evoca starea corespunzătoare a materiei, vocalele deschise ar fi alese de preferinţă pentru a forma numele unor obiecte mari, groase, grele sau sonore etc. Principiul lui Saussure despre *caracterul arbitrar al semnelor lingvistice* se cere, desigur, revizuit şi corectat [2]; dar toţi lingviştii vor fi de acord să recunoască că din punct de vedere istoric el a marcat o etapă esenţială a reflecţiei lingvistice.

---

[1] Această ipoteză mai are încă susţinători (vezi Sir R. A. Paget, *The Origin of Language...*, „Journal of World History“, UNESCO, I, nr. 2, 1953).

[2] Vezi E. Benveniste, *Nature du signe linguistique*, „Acta linguistica“, I, 1, 1939, şi cap. V al lucrării de faţă.

Nu este de ajuns să-l invităm pe mitolog să compare situaţia sa nesigură cu aceea a lingvistului în epoca preştiinţifică. Căci dacă ne-am menţine pe această poziţie, ne-ar pîndi marele risc de a cădea dintr-o dificultate în alta. A compara mitul cu limbajul nu duce la nici o soluţie : mitul face parte integrantă din limbă ; îl cunoaştem prin intermediul vorbirii, el ţine de discurs.

Dacă dorim să prezentăm caracterele specifice ale gîndirii mitice, va trebui deci să stabilim că mitul există simultan în limbaj şi dincolo de el. Această nouă dificultate nu este nici ea străină lingvistului : limbajul nu înglobează oare el însuşi niveluri diferite ? Făcînd distincţie între *limbă* şi *vorbire*, Saussure a arătat că limbajul prezenta două aspecte complementare : unul structural, celălalt statistic ; limba ţine de domeniul unui timp reversibil, iar vorbirea de domeniul unui timp ireversibil. Dacă există deja posibilitatea să izolăm în limbaj aceste două niveluri, nu este exclus să putem defini în el şi un al treilea.

Am făcut deosebirea dintre *limbă* şi *vorbire* cu ajutorul unor sisteme temporale la care se referă şi una, şi cealaltă. Or, mitul se defineşte şi el printr-un sistem temporal care combină proprietăţile celorlalte două. Un mit se referă întotdeauna la evenimente care au avut loc în trecut : „înainte de facerea lumii“ sau „la începutul lumii“, în orice caz „în vremea de demult“. Dar valoarea intrinsecă atribuită mitului provine din faptul că aceste evenimente, presupuse a se fi desfăşurat la un moment al timpului, formează şi o structură permanentă. Aceasta se referă simultan la trecut, la prezent şi la viitor. O comparaţie ne va ajuta să precizăm această ambiguitate fundamentală. Nimic nu seamănă mai mult cu gîndirea mitică decît ideologia politică. În societăţile noastre contemporane, aceasta din urmă poate că a înlocuit-o doar pe cealaltă. Or, ce face istoricul atunci cînd

evocă revoluţia franceză ? El se referă la o succesiune de evenimente care au avut loc în trecut, ale căror consecinţe îndepărtate se fac, fără îndoială, încă simţite printr-o întreagă serie, nonreversibilă, de evenimente intermediare. Pentru omul politic însă şi pentru cei care îl ascultă, revoluţia franceză este o realitate de alt ordin ; e o secvenţă de evenimente din trecut, dar şi o schemă dotată cu o eficacitate permanentă, care permite de a interpreta structura socială a Franţei actuale, antagonismele care se manifestă în sînul ei şi de a întrevedea direcţiile evoluţiei viitoare. Iată cum se exprimă Michelet, gînditor politic şi în acelaşi timp istoric: „În acea zi, totul era posibil... Viitorul era prezent... adică timpul nu mai exista, ci o fulguraţie a eternităţii“ [1]. Această dublă structură, *istorică* şi în acelaşi timp *anistorică*, arată că mitul poate ţine simultan de domeniul *vorbirii* (şi să fie analizat ca atare) şi de acela al *limbii* (în care este formulat), prezentînd totodată, la un al treilea nivel, acelaşi caracter de obiect absolut. Acest al treilea nivel are şi o natură lingvistică, dar e totuşi distinct de celelalte două niveluri.

Îmi îngădui să deschid aici o scurtă paranteză spre a ilustra în mod succint originalitatea pe care o are mitul în comparaţie cu toate celelalte fapte lingvistice. Am putea defini mitul ca o modalitate a discursului în care valoarea formulei *traduttore, traditore* tinde practic spre zero. În această privinţă, locul mitului pe scara modurilor de exprimare lingvistică este la antipodul poeziei, orice s-ar spune pentru a le apropia. Poezia este o formă de limbaj extrem de greu de tradus într-o limbă străină şi orice

[1] Michelet, *Histoire de la révolution française*, IV, 1. Acest citat este luat din lucrarea lui Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, 1955, p. 273.

traducere generează numeroase deformări. Dimpotrivă, valoarea mitului ca mit persistă, oricît de proastă ar fi traducerea. Un mit este perceput ca mit de orice cititor în întreaga lume, oricît de puţin am cunoaşte limba şi cultura populaţiei din rîndul căreia a fost cules. Substanţa mitului nu se află nici în stil, nici în modalitatea naraţiunii, nici în sintaxă, ci în *istoria* povestită de el. Mitul este limbaj, dar un limbaj care lucrează la un nivel foarte ridicat şi la care sensul reuşeşte să *decoleze*, dacă se poate spune aşa, de pe fundamentul lingvistic de pe care a pornit.

Să rezumăm deci concluziile provizorii la care am ajuns. Ele sînt în număr de trei : 1) Dacă miturile au un sens, acesta nu poate ţine de elementele izolate care intră în compoziţia lor, ci de maniera în care sînt combinate aceste elemente. 2) Mitul ţine de ordinul limbajului, face parte integrantă din el ; cu toate acestea, limbajul, aşa cum este el folosit în mit, prezintă proprietăţi specifice. 3) Aceste proprietăţi nu pot fi căutate decît *deasupra* nivelului obişnuit de exprimare lingvistică ; altfel spus, ele sînt de natură mai complexă decît acelea care se întîlnesc într-o exprimare lingvistică de un tip oarecare.

Dacă ni se admit aceste trei puncte fie chiar ca ipoteze de lucru, urmează două consecinţe foarte importante: 1) ca orice entitate lingvistică, mitul este format din unităţi constitutive ; 2) aceste unităţi constitutive implică prezenţa unităţilor care intervin în mod normal în structura limbii, anume fonemele, morfemele şi semantemele. Ele sînt însă, în raport cu semantemele, cum sînt acestea la rîndul lor în raport cu morfemele, iar acestea în raport cu fonemele. Fiecare formă diferă de cea precedentă printr-un mai mare grad de complexitate. Din acest motiv, vom denumi elementele care

țin propriu-zis de mit (și care sînt cele mai complexe din toate) : mari unități constitutive.

Cum se va proceda pentru a recunoaște și a izola aceste mari unități constitutive, sau miteme ? Știm că ele nu sînt asimilabile nici cu fonemele, nici cu morfemele, nici cu semantemele, ci se situează la un nivel mai ridicat : în caz contrar, mitul nu s-ar deosebi de oricare formă a discursului. Va trebui deci să le căutăm la nivelul frazei. În stadiul preliminar al cercetării vom proceda prin aproximații, prin încercări și prin erori, călăuzindu-ne după principiile care servesc ca bază pentru analiza structurală sub toate formele ei : economie de explicație, unitate de soluție, posibilitate de a reconstitui ansamblul pornind de la un fragment și de a prevedea dezvoltările ulterioare pe baza datelor actuale.

Am folosit pînă acum următoarea tehnică : fiecare mit este analizat independent, căutîndu-se exprimarea succesiunii evenimentelor cu ajutorul unor fraze cît mai scurte cu putință. Fiecare frază este înscrisă pe o cartelă care poartă un număr de ordine corespunzător locului ei în povestire. Se constată că fiecare cartelă constă în a atribui un predicat unui subiect. Cu alte cuvinte, fiecare mare unitate constitutivă are natura unei *relații*.

Definiția de mai sus nu este destul de satisfăcătoare, și aceasta din două motive. În primul rînd, lingviștii structuraliști știu bine că toate unitățile constitutive, la orice nivel ar fi ele izolate, constau din relații. Care este, prin urmare, deosebirea între *marile* unități și celelalte ? În al doilea rînd, metoda pe care am expus-o se situează întotdeauna în cadrul unui timp nonreversibil, întrucît cartelele sînt numerotate în ordinea povestirii. Caracterul specific pe care i l-am recunoscut timpului mitic — dubla lui natură, reversibilă și ireversibilă,

sincronică şi diacronică totodată — rămîne deci neexplicat.

Aceste observaţii conduc la o nouă ipoteză, care ne aduce în miezul problemei. Noi admitem efectiv că adevăratele unităţi constitutive ale mitului nu sînt relaţiile izolate, ci *pachete de relaţii*, şi că numai sub formă de combinaţii a unor astfel de pachete dobîndesc unităţile constitutive o funcţie semnificativă. Relaţii care provin din acelaşi pachet pot apărea la intervale mari atunci cînd adoptăm un punct de vedere diacronic, dar, dacă izbutim să le restabilim în modul lor „natural" de grupare, reuşim concomitent să organizăm mitul în funcţie de un sistem de referinţă temporal de un tip nou şi care satisface exigenţele ipotezei iniţiale. Acest sistem este, într-adevăr, de două dimensiuni : diacronic şi sincronic totodată, şi reuneşte astfel proprietăţile caracteristice ale „limbii" şi ale „vorbirii". Două comparaţii vor înlesni înţelegerea ideii noastre. Să imaginăm nişte arheologi ai viitorului căzuţi de pe o altă planetă în timp ce orice urmă de viaţă umană a dispărut deja de pe suprafaţa Terrei şi care explorează amplasamentul uneia dintre bibliotecile noastre. Aceşti arheologi nu cunosc deloc scrierea noastră, dar încearcă s-o descifreze, ceea ce presupune descoperirea prealabilă că alfabetul, aşa cum îl tipărim noi, se citeşte de la stînga spre dreapta şi de sus în jos. Totuşi, o categorie de volume va rămîne indescifrabilă. Acestea vor fi partituri de orchestră, conservate în sectorul de muzicologie. Savanţii noştri se vor strădui, fără îndoială, din toate puterile să citească portativele unul după altul, începînd din susul paginii, luîndu-le pe toate la rînd, succesiv ; apoi vor observa că unele grupuri de note se repetă la intervale, în mod identic sau parţial, şi că anumite contururi melodice, aparent îndepărtate unele de altele, prezintă analogii între ele. Poate că atunci ei se vor întreba dacă aceste contu-

ruri, în loc să fie abordate în ordine succesivă, nu ar trebui mai curînd tratate ca elemente ale unui întreg, care trebuie perceput global. Atunci vor fi descoperit ei principiul a ceea ce numim noi *armonie:* o partitură de orchestră nu are sens decît citită diacronic urmînd un ax (pagină după pagină, de la stînga la dreapta), dar, în acelaşi timp, sincronic, urmînd alt ax, de sus în jos. Cu alte cuvinte, toate notele aşezate pe aceeaşi linie verticală formează o mare unitate constitutivă, un pachet de relaţii.

Cealaltă comparaţie este mai puţin diferită decît pare. Să presupunem un observator care nu cunoaşte deloc cărţile noastre de joc urmărind o prezicătoare în decursul unei perioade îndelungate. El observă şi clasifică clienţii, ghiceşte vîrsta lor aproximativă, sexul, aparenţa, situaţia lor socială etc., cam aşa cum etnograful află cîte ceva despre societăţile ale căror mituri le studiază. Observatorul nostru va asculta consultaţiile ei, le va înregistra chiar pe magnetofon pentru a le putea studia şi compara în tihnă, exact aşa cum facem noi cu informatorii noştri indigeni. Dacă observatorul este suficient de dotat şi dacă culege o documentaţie destul de abundentă, va putea, probabil, să reconstituie structura şi compoziţia jocului folosit, adică numărul de cărţi — 32 sau 52 — repartizate în patru serii omologe, formate din aceleaşi unităţi constitutive (cărţile) cu un singur caracter diferenţial, culoarea.

E timpul să ilustrăm mai direct metoda. Să luăm ca exemplu mitul lui Edip, care prezintă avantajul de a fi cunoscut de toţi, ceea ce ne dispensează de a-l povesti. Fără îndoială, acest exemplu se pretează rău la o demonstraţie. Mitul lui Edip ne-a parvenit în redactări fragmentare şi tardive, toate fiind transpuneri literare, inspirate mai mult de grija estetică sau morală decît de tradiţia religioasă sau de obi-

ceiul ritual, dacă asemenea preocupări vor fi existat vreodată cu privire la el. Pentru noi însă nu se pune chestiunea de a interpreta mitul lui Edip în mod verosimil şi mai puţin încă de a oferi o explicaţie a lui acceptabilă pentru specialist. Dorim pur şi simplu să ilustrăm prin el, fără a trage vreo concluzie în ceea ce îl priveşte, o anumită tehnică, a cărei întrebuinţare nu este probabil legitimă în acest caz particular din cauza incertitudinilor amintite. „Demonstraţia" trebuie deci înţeleasă nu în sensul pe care îl dă acestui termen omul de ştiinţă, ci cel mult negustorul ambulant : nu de a obţine un rezultat, ci de a explica cît mai rapid posibil funcţionarea micii maşinării pe care încearcă s-o vîndă unor gură-cască.

Mitul va fi manipulat la fel ca o partitură orchestrală pe care un amator pervers ar fi transcris-o, portativ după portativ, sub forma unei serii melodice continue şi pe care am căuta s-o reconstituim în aranjamentul ei iniţial. Întrucîtva, ca şi cum ni s-ar prezenta o succesiune de numere întregi, de tipul 1. 2. 4. 7. 8, 2. 3. 4. 6. 8, 1. 4. 5. 7. 8, 1. 2. 5. 7, 3. 4. 5. 6. 8, dîndu-ni-se sarcina de a regrupa toate numerele 1, toate 2, toate 3 etc. sub formă de tablou :

1	2		4			7	8
	2	3	4		6		8
1			4	5		7	8
1	2			5		7	
		3	4	5	6		8

Vom proceda la fel cu mitul lui Edip, încercînd succesiv diverse dispoziţii ale mitemelor pînă cînd vom fi întîlnit una care să satisfacă condiţiile enumerate la p. 253. Să presupunem în mod arbitrar că o asemenea dispoziţie ar fi reprezentată de tabloul următor (se înţelege, repetăm, că nu este vorba de a-l impune, nici

chiar de a-l sugera specialiştilor în mitologia clasică, care ar vrea, desigur, să-l modifice, ba poate chiar să-l respingă) :

Cadmos o caută pe sora sa Europa, răpită de Zeus			
		Cadmos ucide dragonul	
	Spartanii se extermină între ei		
			Labdacos (tatăl lui Laios) = „şchiop“ (?)
	Edip ucide pe tatăl său, Laios		Laios (tatăl lui Edip) = „strîmb“ (?)
		Edip ucide Sfinxul	
			Edip = „picior umflat“ (?)
Edip se căsătoreşte cu Iocasta, mama sa			
	Eteocle ucide pe fratele său Polynice		
Antigona îl îngroapă pe Polynice, fratele ei, violînd interdicţia			

Iată-ne astfel în faţa a patru coloane verticale, fiecare din ele grupînd mai multe relaţii aparţinînd aceluiaşi „pachet“. Dacă am fi puşi *să povestim* mitul, nu am ţine seama de această aşezare în coloane şi am citi liniile de la stînga la dreapta şi de sus în jos. Dar, de îndată ce se pune chestiunea de *a înţelege* mitul, o jumătate din ordinea diacronică (de sus în jos) îşi pierde valoarea funcţională şi „lectura“ se face de la

stînga la dreapta, coloană după coloană, tratînd fiecare coloană ca pe un întreg.

Ipotetic, toate relaţiile grupate în aceeaşi coloană au o trăsătură comună, care trebuie degajată. Astfel, toate incidentele din prima coloană din stînga se referă la rude de sînge, ale căror raporturi de proximitate sînt, am putea spune, exagerate : aceste rude formează obiectul unui tratament mai intim decît îl permit regulile sociale. Să admitem deci că trăsătura comună primei coloane constă în *raporturi de înrudire supraestimate*. De îndată se constată că a doua coloană exprimă aceeaşi relaţie, afectată însă de semnul invers : *raporturi de înrudire subestimate* sau *devalorizate*. A treia coloană se referă la monştri şi la distrugerea lor. Pentru a patra sînt necesare unele precizări. Sensul ipotetic al numelor proprii în linia paternă a lui Edip a fost adeseori subliniat. Lingviştii nu-i acordă însă nici o importanţă, fiindcă, de regulă, sensul unui termen nu poate fi definit decît reaşezîndu-l în toate contextele în care este atestat. Or, numele proprii sînt, prin definiţie, în afară de context. Cu metoda noastră, dificultatea ar putea să pară mai mică, mitul fiind în aşa fel reorganizat prin ea, încît se constituie el însuşi ca un context. Ceea ce oferă o valoare semnificativă nu mai este sensul eventual al fiecărui nume luat izolat, ci faptul că cele trei nume au un caracter comun : anume de a comporta semnificaţii ipotetice şi care evocă, toate, *o dificultate în a merge bine*.

Înainte de a porni mai departe să examinăm relaţia dintre cele două coloane din dreapta. A treia coloană se referă la monştri : în primul rînd dragonul, monstru htonian care trebuie distrus pentru ca oamenii să se poată naşte din Pămînt ; apoi Sfinxul, care se străduieşte, prin enigme care şi ele privesc natura omului, să răpească viaţa victimelor sale omeneşti. Al doilea termen îl reproduce, aşadar, pe cel dintîi,

care se referă la *autohtonia omului*. Şi, fiindcă cei doi monştri sînt învinşi în cele din urmă de oameni, se poate spune că trăsătura comună a coloanei a treia constă în *negarea autohtoniei omului* [1].

Aceste ipoteze ajută la înţelegerea sensului coloanei a patra. În mitologie se întîmplă frecvent ca oamenii născuţi din Pămînt să fie reprezentaţi în momentul emergenţei lor ca nişte

---

[1] Fără a pretinde să angajăm cu specialiştii o discuţie care din partea noastră ar fi prezumţioasă şi chiar fără obiect, deoarece mitul lui Edip e luat aici ca un exemplu tratat în mod arbitrar, caracterul htonian atribuit Sfinxului ar putea surprinde, astfel încît vom invoca mărturia d-nei Marie Delcourt: „În legendele arhaice, ei se năşteau, desigur, chiar din Pămînt" *(Oedipe ou la légende du conquérant,* Liège, 1944, p. 108). Oricît de diferită ar fi metoda noastră de aceea a d-nei Delcourt (şi oricît de diferite ar fi, fără îndoială, şi concluziile noastre dacă am avea competenţa de a aborda problema în fond), credem că ea a stabilit în mod convingător caracterul Sfinxului în tradiţia arhaică : monstru-femelă, atacînd şi violînd bărbaţii tineri, altfel spus o personificare a unei fiinţe feminine cu inversarea semnului, ceea ce explică faptul că, în frumoasa iconografie adunată de d-na Delcourt la sfîrşitul lucrării sale, bărbatul şi femeia sînt întotdeauna în poziţia „cer/pămînt" inversată.

După cum arătăm mai departe, am ales mitul lui Edip ca un prim exemplu din cauza remarcabilelor analogii care par să existe între anumite aspecte ale gîndirii greceşti arhaice şi aceea a indienilor pueblo de la care sînt luate exemplele ce urmează. Vom menţiona în această privinţă că personajul Sfinxului, aşa cum a fost restituit de d-na Delcourt, coincide cu două personaje mitologice nord-americane (care nu formează, fără îndoială, decît unul singur). Este vorba, pe de o parte, de *old hag,* bătrînă vrăjitoare cu aspect respingător, care pune prin aparenţa ei fizică o enigmă tînărului erou : dacă acesta descifrează enigma, adică dacă răspunde avansurilor abjectei creaturi, va găsi la trezire în aşternutul său o tînără femeie radicasă care îl va face să ajungă la putere (sub această formă, tema este şi celtică). Sfinxul evocă şi mai bine pe *child-protruding woman* a indienilor hopi, mamă falică, dacă aşa ceva ar fi putut exista : această tînără femeie, abandonată de ai săi în cursul unei migraţiuni dificile, chiar în momentul cînd năştea, şi care rătă-

ființe încă incapabile să meargă sau care au un mers stîngaci. Astfel, la indienii pueblo, ființele htoniene, cum sînt Shumaikoli sau Muyingwu [1], care participă la emergență, sînt șchioape („Picior-însîngerat", „Picior-rănit", „Picior-moale", astfel sînt ele denumite în texte). Aceeași observație e valabilă pentru Koskimo din mitologia kwakiutl: după ce monstrul htonian Tsiakish i-a înghițit, ei urcă din nou la suprafața terestră, „poticnindu-se înainte sau în lături". Trăsătura comună a coloanei a patra ar putea fi deci *persistența autohtoniei umane*. Ar rezulta de aici că a patra coloană se află cu coloana 3 în același raport ca și coloana 1 cu coloana 2. Imposibilitatea de a lega între ele unele grupuri de relații este depășită (sau, mai exact, înlocuită) prin afirmația că două relații contradictorii între ele sînt identice în măsura în care fiecare se află, ca și cealaltă, în contradicție cu sine. Această modalitate de a formula structura gîndirii mitice nu are pînă acum decît o valoare aproximativă, suficientă însă pentru moment.

Ce ar însemna deci mitul lui Edip interpretat astfel „americănește"? El ar exprima imposibilitatea în care se află o societate care crede în autohtonia omului (vezi Pausanias, VIII, XXIX, 4: vegetalul este modelul omului) de a trece de la această teorie la recunoașterea faptului că fiecare dintre noi este realmente născut din uniunea unui bărbat cu o femeie. Dificul-

cește de atunci în deșert, Mama Animalelor, pe care ea le refuză vînătorilor. Cel care o întîlnește, cu hainele ei însîngerate, „este atît de îngrozit, încît încearcă o erecție" de care ea profită pentru a-l viola, recompensîndu-l apoi printr-un succes fără greș la vînătoare (vezi H. R. Voth, *The Oraibi Summer Snake Ceremony*, „Field Columbian Museum", publ. nr. 83, „Anthropol. Series", Chicago, 1903, vol. III, nr. 4, p. 352—353 și 353, nota 1).

[1] Nu Masauwû, al cărui nume apare în textul englez al acestui studiu ca urmare a unei erori de dactilografie.

tatea este insurmontabilă. Dar mitul lui Edip oferă un fel de instrument logic care permite să se arunce o punte între problema inițială — dacă omul se naşte dintr-o singură ființă sau din două ? — și problema derivată, care poate fi formulată aproximativ astfel : o ființă se naşte din aceeaşi ființă sau din alta ? În modul acesta se desprinde o corelație : supraestimarea înrudirii de sînge se află față de subestimarea ei în acelaşi raport ca efortul de a scăpa de autohtonie față de imposibilitatea de a reuși acest lucru. Experiența poate dezminți teoria, viața socială însă verifică cosmologia în măsura în care şi una și cealaltă dau la iveală aceeași structură contradictorie. Cosmologia este, aşadar, reală. Deschidem aici o paranteză pentru a introduce două observații.

În încercarea de interpretare precedentă am putut neglija o problemă care a preocupat mult pe specialişti în trecut : absența în versurile cele mai vechi (homerice) ale mitului lui Edip a anumitor motive, cum sînt sinuciderea Iocastei și orbirea voluntară a lui Edip. Dar aceste motive nu alterează structura mitului, în care ele se pot plasa dealtfel cu uşurință, primul ca un nou exemplu de autodistrugere (coloana 3) şi al doilea ca o altă temă de infirmitate (coloana 4). Aceste completări contribuie numai la explicitarea mitului, fiindcă trecerea de la picior la cap apare în corelație semnificativă cu o altă trecere : aceea de la autohtonia negată la distrugerea de sine.

Aşadar, metoda noastră ne scapă de o dificultate care a constituit pînă în prezent unul dintre principalele obstacole în calea progresului studiilor mitologice, și anume căutarea versiunii autentice sau originare. Noi propunem, dimpotrivă, să definim fiecare mit prin ansamblul tuturor versiunilor sale. Altfel spus, mitul rămîne mit atît timp cît este perceput ca atare. Acest principiu este bine ilustrat prin interpre-

tarea dată de noi mitului lui Edip, care se poate sprijini pe formularea freudiană care-i este în mod cert aplicabilă. Problema pusă de Freud în termeni „edipieni“ nu mai este, fără îndoială, aceea a alternativei dintre autohtonie și reproducerea bisexuată. Este însă vorba de a înțelege cum se poate *unul* naște din *doi* : cum se face că noi nu avem un singur genitor, ci o mamă și în plus un tată ? Nu vom ezita deci să-l introducem pe Freud, după Sofocle, în rîndul surselor noastre despre mitul lui Edip. Versiunile lor merită același credit ca și celelalte, mai vechi și, în aparență, mai „autentice“.

Din cele ce precedă rezultă o consecință importantă. De vreme ce un mit se compune din ansamblul variantelor sale, analiza structurală va trebui să le ia în considerare pe toate în același mod. După ce vor fi fost studiate variantele cunoscute ale versiunii tebane, vor fi deci examinate și celelalte : povestirile privind linia colaterală a lui Labdacos, care cuprinde pe Agave, Penteu și pe Iocasta ; variantele tebane cu privire la Lycos, în care Amfion și Zetos joacă rolul de fondatori ai cetății ; alte variante mai vechi referitoare la Dionysos (văr matrilateral al lui Edip) și legendele ateniene în care rolul menit de tebani lui Cadmos îi revine lui Cecrops etc. Pentru fiecare din aceste variante se va alcătui un tablou în care fiecare element va fi astfel dispus, încît să permită comparația cu elementul corespunzător din alte tablouri : distrugerea șarpelui de către Cecrops cu episodul paralel al istoriei lui Cadmos ; părăsirea lui Dionysos și a lui Edip ; „Picior-umflat“ și Dionysos *loxias*, adică mergînd strîmb ; căutarea Europei și aceea a Antiopei ; întemeierea Tebei cînd de spartani, cînd de dioscurii Amfion și Zetos ; Zeus răpind pe Europa sau pe Antiopa, și episodul similar în care victima e Semele ; Edip tebanul și Perseu din Argos etc. Vom obține astfel mai multe tablouri cu două dimensiuni, fie-

care consacrat unei variante și pe care le vom juxtapune ca pe tot atîtea planuri paralele pentru a ajunge la un ansamblu tridimensional, care poate fi „citit“ în trei feluri diferite: de la stînga la dreapta, de sus în jos, din față în spate (sau invers). Aceste tablouri nu vor fi niciodată absolut identice. Experiența dovedește însă că abaterile diferențiale, care nu vor trece neobservate, se află între ele în corelații semnificative, care permit ca ansamblul lor să fie supus unor operații logice prin simplificări succesive și să se ajungă în cele din urmă la legea structurală a mitului considerat.

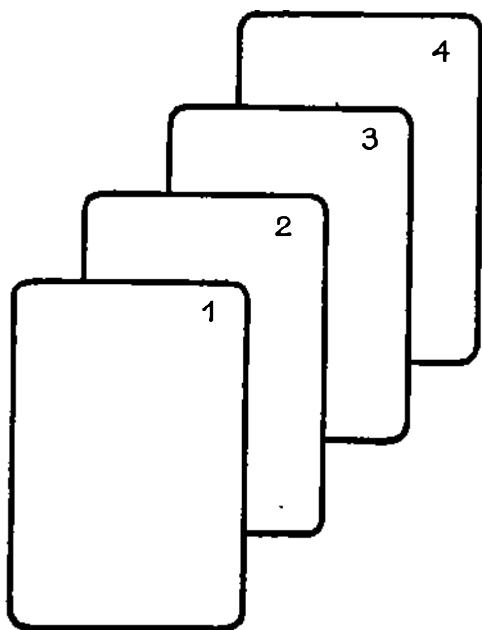


Fig. 16.

Se va obiecta, poate, că o asemenea încercare nu ar putea fi dusă pînă la capăt, deoarece singurele versiuni de care dispunem sînt cele cunoscute actualmente. Ce s-ar întîmpla dacă o nouă versiune ar răsturna rezultatele obținute? Dificultatea este reală atunci cînd dispunem de versiuni foarte puțin numeroase, dar devine rapid teoretică pe măsură ce numărul lor crește. Experiența ne va arăta ordinul de mărime apro-

ximativ al numărului de versiuni necesare; el nu trebuie să fie prea ridicat. Dacă am cunoaște mobilierul unei camere și distribuția lui numai cu ajutorul unor imagini răsfrînte de două oglinzi fixate pe pereți opuși, se pot produce două cazuri. Cu oglinzi riguros paralele, numărul imaginilor ar fi teoretic infinit. Dacă, dimpotrivă, una din oglinzi ar fi așezată oblic în raport cu cealaltă, acest număr ar scădea rapid, proporțional cu unghiul. Dar, chiar în acest din urmă caz, patru sau cinci imagini ar ajunge, dacă nu pentru a ne procura o informație totală, cel puțin pentru a ne asigura că nici o mobilă importantă nu a putut rămîne neobservată.

Invers, nu vom insista niciodată îndeajuns asupra absolutei necesități de a nu omite nici una dintre variantele culese. Dacă comentariile lui Freud cu privire la complexul lui Edip fac, după cum credem, parte integrantă din mitul lui Edip, problema de a ști dacă transcrierea de către Cushing a mitului despre originea indienilor zuni este destul de fidelă pentru a fi reținută nu mai are sens. Nu există versiune „adevărată" ale cărei copii sau ecouri deformate să fie celelalte versiuni. Toate versiunile aparțin mitului.

Sîntem astfel în situația de a înțelege de ce multe studii de mitologie generală au dat rezultate descurajatoare. Mai întîi, comparatiștii au vrut să selecționeze versiuni privilegiate în loc să le examineze pe toate. S-a văzut apoi că analiza structurală a *unei* variante a *unui* mit, culeasă într-*un* trib (uneori chiar într-*un* sat), ne duce la o schemă cu două dimensiuni. De îndată ce sînt examinate mai multe variante ale aceluiași mit pentru același sat sau același trib, schema devine tridimensională și, dacă vrem să extindem comparația, numărul dimensiunilor necesare crește atît de rapid, încît devine imposibil să le sesizăm prin procedee intuitive. Confuziile și banalitățile la care ajunge prea adeseori mitologia generală se datorează, așa-

dar, necunoaşterii sistemelor de referinţă multidimensionale cărora în mod naiv se crede că li se pot substitui sisteme cu 2 sau 3 dimensiuni. La drept vorbind, există puţine speranţe ca mitologia comparată să se poată dezvolta fără a face apel la un simbolism de inspiraţie matematică, aplicabil acestor sisteme pluridimensionale prea complexe pentru metodele noastre empirice tradiţionale.

În anii 1952—1954 [1] am încercat să verificăm teoria expusă sumar în paginile precedente printr-o analiză exhaustivă a tuturor versiunilor cunoscute ale miturilor zuni privind originea şi emergenţa: Cushing, 1883 şi 1896; Stevenson, 1904; Parsons, 1923; Bunzel, 1932; Benedict, 1934. Această analiză a fost completată printr-o comparaţie a rezultatelor obţinute cu mituri similare ale altor grupuri pueblo atît occidentale, cît şi orientale; în sfîrşit, s-a operat un sondaj preliminar privitor la mitologia indienilor de la Şesuri. De fiecare dată, rezultatele au validat ipotezele. Nu numai că mitologia nord-americană a apărut din această experienţă într-o lumină nouă, dar s-a izbutit să se întrevadă şi uneori să se definească operaţii logice de un tip prea frecvent neglijat sau care fuseseră observate în domenii foarte diferite de al nostru. Nu putem intra aici în detalii şi ne vom mărgini la prezentarea cîtorva rezultate.

Un tablou, simplificat la exces, fără îndoială, al mitului de emergenţă al indienilor zuni ar prezenta aspectul general de mai jos (p. 266—267).

O examinare rapidă a acestui tablou este suficientă pentru a înţelege natura lui. E un fel de instrument logic destinat să opereze o mediere între viaţă şi moarte. Această trecere e dificilă pentru gîndirea indienilor pueblo, căci ea concepe viaţa umană după modelul regnului

[1] Vezi *Annuaire de l'École pratique des hautes études*, Secţia de ştiinţe religioase, 1952—1953, p. 19—21, şi 1953—1954, p. 27—29.

vegetal (ieşire afară din pămînt). Această interpretare este aceeaşi ca a Greciei antice şi nu în mod absolut arbitrar am luat ca prim exemplu mitul lui Edip. În cazul american examinat aici, viaţa vegetală este analizată succesiv sub mai multe aspecte, ordonate de la cel mai simplu la cel mai complex. Locul suprem îl ocupă agricultura, şi totuşi ea prezintă un caracter periodic, adică ea constă dintr-o alternanţă a vieţii şi a morţii, în contradicţie cu postulatul iniţial.

Chiar dacă am neglija această contradicţie, ea reapare mai jos în tablou : agricultura este izvor de hrană, deci de viaţă ; or, vînătoarea procură şi ea hrană, deşi seamănă cu războiul, care este moarte. Există deci diferite moduri de

SCHIMBARE			MOARTE
folosirea mecanică a vegetalelor (scări pentru ieşirea din lumile inferioare)	emergenţă, condusă de Gemenii Mult-Iubiţi	incest între frate şi soră (originea apei)	exterminarea copiilor oamenilor de către zei (prin înec)
folosirea alimentară a plantelor sălbatice	migraţiune, condusă de cei doi Newekwe (clovni ceremoniali)		turnir magic prezentat Poporului-din-Rouă (culegători contra grădinari)
		sacrificarea unui frate şi a unei surori (pentru obţinerea victoriei)	
folosirea alimentară a plantelor cultivate			
		adoptarea unui frate şi a unei surori (în schimbul porumbului)	

caracterul periodic al activităţilor agricole

război împotriva populaţiei kyanakwe (grădinari contra vînători)

folosirea alimentară a vînatului (vînătoarea)

război, condus de cei doi zei ai războiului

inevitabilitatea războiului

salvarea tribului (descoperirea centrului lumii)

sacrificarea unui frate şi a unei surori (pentru a învinge potopul)

MOARTE PERMANENŢĂ

a trata problema. Versiunea Cushing este centrată pe o opoziţie între activităţile alimentare, al căror rezultat este imediat (culegere de plante sălbatice), şi acelea al căror rezultat nu poate fi scontat decît la sfîrşit. Altfel spus, moartea trebuie să fie integrată vieţii pentru ca agricultura să fie posibilă.

În versiunea Parsons se trece de la vînătoare la agricultură, pe cînd versiunea Stevenson procedează în ordine inversă. Toate celelalte deosebiri dintre cele trei versiuni pot fi puse în corelaţie cu aceste structuri fundamentale. Astfel, cele trei versiuni descriu marele război al strămoşilor tribului zuni împotriva unei populaţii mitice, kyanakwe, introducînd în povestire variaţii semnificative, care constau : 1) în alianţa sau ostilitatea zeilor ; 2) în acordarea victoriei finale unui beligerant sau altuia ; 3) în funcţia

simbolică atribuită indienilor kyanakwe, descrişi cînd ca vînători (și atunci au arcuri cu coarde făcute din tendoane animale), cînd ca agricultori (arcurile lor au coarde din fibre vegetale) :

CUSHING	PARSONS	STEVENSON
zei, kyanakwe { aliaţi, utilizînd coarde vegetale	kyanakwe, singuri, coarde vegetale	zei, oameni { aliaţi, utilizînd coarde vegetale
victorioşi asupra :	*victorioşi asupra :*	*victorioşi asupra :*
oamenilor, singuri, utilizînd coarde din tendoane (înainte de a le înlocui cu fibre)	oamenilor, zeilor { aliaţi, utilizînd coarde din tendoane	kyanakwe, singuri, utilizînd coarde din tendoane

Întrucît fibra vegetală (agricultură) este întotdeauna superioară coardelor din tendoane (vînătoare) și cum (în mai mică măsură) alianța zeilor este preferabilă ostilității lor, rezultă că în versiunea Cushing omul este de două ori dezavantajat (zei ostili, coardă din tendoane), în versiunea Stevenson, de două ori avantajat (zei favorabili, coardă din fibre), pe cînd versiunea Parsons reprezintă o situaţie intermediară (zei favorabili, dar coarde din tendoane, fiindcă omenirea primitivă trăiește din vînătoare).

Opoziţii	*Cushing*	*Parsons*	*Stevenson*
zei/oameni	—	+	+
fibră/tendon	—	—	+

Versiunea lui Bunzel prezintă aceeași structură ca versiunea lui Cushing. Ea diferă însă de aceasta (ca şi de versiunea Stevenson) în sensul că aceste două versiuni prezintă emergenţa ca rezultat al eforturilor oamenilor de a scăpa de condiţia lor mizerabilă din măruntaiele Pămîntului, pe cînd versiunea Bunzel tratează emergența drept consecința unui apel lansat oamenilor de către puterile regiunilor superioare.

Astfel, între Bunzel, de o parte, și Stevenson și Cushing, de cealaltă parte, procedeele folosite pentru emergență se succed în ordine simetrică și inversă : la Stevenson și Cushing de la plante la animale, la Bunzel de la mamifere la insecte și de la insecte la plante.

În toate miturile indienilor pueblo occidentali, formularea logică a problemei rămîne aceeași : punctul de plecare și punctul de sosire ale raționamentului sînt lipsite de echivoc, iar ambiguitatea apare în stadiul intermediar :

VIAȚĂ (= CREȘTERE)		
Folosirea (mecanică) a regnului vegetal ținînd seama numai de creștere		**ORIGINE**
Folosirea alimentară a regnului vegetal limitată la plante sălbatice		**CULES**
Folosirea alimentară a regnului vegetal înglobînd plante sălbatice și plante cultivate	***(aici însă e o contradicție, fiindcă negarea vieții = distrugere, deci :)***	**AGRICULTURĂ**
Folosirea alimentară a regnului animal limitată la animale		**VÎNĂTOARE**
Distrugerea regnului animal extinsă la oameni		**RĂZBOI**
MOARTE (= DESCREȘTERE)		

Apariția unui termen contradictoriu chiar în centrul procesului dialectic este legată de emergența unei duble serii de perechi dioscurice, a căror funcție este de a opera o mediație între cei doi poli :

1) 2 mesageri divini	**2 clovni ceremoniali**		**2 zei ai războiului**
2) pereche omogenă : dioscuri (2 frați)	**rude directe (frate și soră)**	**cuplu (soț-soție)**	**pereche eterogenă (bunică, nepot)**

deci o serie de variante combinatorii îndeplinind aceeaşi funcţie în contexte diferite. Înţelegem astfel de ce în ritualul pueblo li se pot atribui clovnilor funcţii războinice. Problema, care adeseori fusese considerată ca insolubilă, dispare atunci cînd recunoaştem că clovnii ocupă faţă de producţia alimentară (sînt fiinţe lacome, care pot abuza nepedepsite de produse agricole) aceeaşi funcţie ca zeii războiului (funcţie care apare în procesul dialectic ca un *abuz* de vînătoare : vînătoare de om în loc de animale proprii consumului uman).

Unele mituri ale indienilor pueblo centrali şi orientali se construiesc în alt mod. Ele încep prin a admite identitatea funciară dintre vînătoare şi agricultură. Această identificare reiese, de exemplu, din mitul de origine al porumbului obţinut de Părintele Animalelor, care seamănă în chip de grăunţe pinteni de labe de cerb. Se încearcă deci să se deducă în mod simultan viaţa şi moartea, pornind de la un termen global. În loc ca termenii extremi să fie simpli, iar termenii intermediari dedublaţi (ca la indienii pueblo occidentali), extremele sînt acelea care se dedublează (ca, de exemplu, cele două surori ale indienilor pueblo orientali), pe cînd un simplu termen mediator apare pe primul plan (Poshaiyanne al indienilor zia), dotat însă cu atribute echivoce. Datorită acestei scheme se pot chiar deduce atributele pe care le va poseda acest „mesia" în diversele versiuni în funcţie de momentul în care îşi face apariţia în cursul mitului : binefăcător cînd se manifestă la început (zuni, Cushing), echivoc la mijloc (pueblo centrali), răufăcător la sfîrşit (zia), excepţie făcînd versiunea Bunzel a mitului zuni, unde secvenţa este inversată, aşa cum s-a arătat mai sus.

Aplicînd sistematic această metodă de analiză structurală, reuşim să ordonăm toate variantele cunoscute ale unui mit într-o serie care

formează un fel de grup de permutări şi în care variantele aşezate la cele două extremităţi ale seriei prezintă una faţă de cealaltă o structură simetrică, însă inversată. Se introduce deci un început de ordine acolo unde nu era decît haos şi se cîştigă avantajul suplimentar de a desprinde anumite operaţii logice care stau la baza gîndirii mitice[1]. De pe acum pot fi deosebite trei tipuri de operaţii.

Personajul denumit în mitologia americană în general *trickster* * a constituit multă vreme o enigmă. Cum se explică faptul că în aproape toată America de Nord acest rol este rezervat coiotului sau corbului ? Motivarea acestei alegeri apare atunci cînd recunoaştem că gîndirea mitică derivă din conştientizarea anumitor opoziţii şi tinde spre medierea lor progresivă. Să presupunem, prin urmare, că doi termeni între care trecerea pare imposibilă sînt înlocuiţi mai întîi prin doi termeni echivalenţi care admit ca intermediar un altul, după care unul din termenii polari şi termenul intermediar sînt, la rîndul lor, înlocuiţi printr-o nouă triadă şi aşa mai departe. Se obţine, aşadar, o structură de mediere de tipul următor :

Perechea iniţială	***Prima triadă***	***A doua triadă***
Viaţă		
	Agricultură	
		Erbivore
	Vînătoare	**Mîncătoare de stîrvuri**
Moarte	**Război**	**Animale de pradă**

Această structură ţine loc de raţionament implicit : animalele mîncătoare de stîrvuri sînt asemenea animalelor de pradă (ele consumă

[1] Pentru o altă aplicaţie a acestei metode vezi studiul nostru *On four Winnebago Myths*, care a apărut în 1958 într-un volum omagial închinat prof. Paul Radin cu ocazia aniversării a 75 de ani.

* Trişor *(engl.). — Nota trad.*

hrană animală), dar și asemenea producătorilor de hrană vegetală (ele nu ucid ceea ce mănîncă). Indienii pueblo, pentru care viața agricolă este mai „semnificantă“ decît vînătoarea, formulează același raționament într-un mod întrucîtva diferit: corbii sînt pentru grădini ceea ce animalele de pradă sînt pentru erbivore. Erbivorele puteau însă să fie deja tratate ca mediatori: ele sînt, într-adevăr, asemenea culegătorilor (vegetarieni) și procură o hrană animală fără să fie ele însele vînători. Se obțin astfel mediatori de primul, al doilea și al treilea grad etc., fiecare termen dînd naștere celui următor prin opoziție și corelație.

Această succesiune de operații este foarte vizibilă în mitologia indienilor de la Șesuri, care poate fi ordonată într-o serie:

Mediator (lipsit de succes) între Cer și Pămînt:
(soția lui *star-husband*)*.
Pereche eterogenă de mediatori:
(bunică/nepot).
Pereche semiomogenă de mediatori:
↓ ***(lodge-boy **/thrown-away) ***.***

În timp ce la indienii pueblo (zuni) seria corespunzătoare este de tipul:

Mediator (încununat de succes) între Cer și Pămînt:
(Poshaiyanki).
Pereche semiomogenă de mediatori:
(Uyuyewi și Matsailema).
Pereche omogenă de mediatori:
↓ **(cei doi Ahaiyuta).**

Corelații de același tip mai pot apărea pe un ax orizontal (acest lucru este adevărat chiar pe plan lingvistic: astfel sînt conotațiile multiple ale rădăcinii *pose* în limba tewa după Parsons: coiot, ceață, scalp etc.). Coiotul (care este un

* „Soțul-astru“ *(engl.). — Nota trad.*
** „Portar“ *(engl.). — Nota trad.*
*** „Cel-dat-afară“ *(engl.). — Nota trad.*

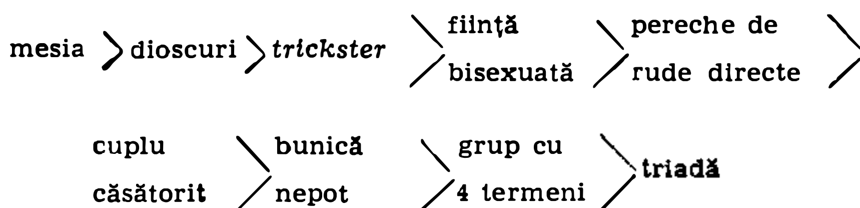
mîncător de stîrvuri) este intermediar între erbivore şi carnivore, *cum* este ceaţa între Cer şi Pămînt; *cum* este scalpul între război şi agricultură (scalpul este o „recoltă" războinică); *cum* este neghina între plante sălbatice şi plante cultivate (ea se dezvoltă pe acestea din urmă în felul celor dintîi); *cum* sînt veşmintele între „natură" şi „cultură"; *cum* sînt gunoaiele între satul locuit şi junglă; *cum* este cenuşa (şi funinginea) între vatră (la sol) şi acoperiş (imaginea bolţii cereşti). Acest lanţ de mediatori, dacă ne putem exprima astfel, prezintă o serie de articulaţii logice care permit rezolvarea diverselor probleme ale mitologiei americane: de ce zeul stăpîn pe rouă este şi stăpîn al animalelor; de ce zeul deţinător de veşminte bogate este adeseori o Cenuşăreasă-mascul *(Ash-boy)*; de ce scalpurile produc rouă; de ce Mama Animalelor este asociată cu neghina etc.

Ne mai putem întreba însă dacă pe această cale nu ajungem la un mod universal de a organiza datele experienţei sensibile. Să comparăm cu exemplele care precedă cuvîntul francez *nielle*, lat. *nebula*, şi rolul de purtător de noroc atribuit în Europa gunoaielor (pantofi vechi), cenuşii şi funinginei (cf. ritul de a-l săruta pe coşar); să comparăm de asemenea ciclul american al lui *Ash-boy* şi cel indo-european al Cenuşăresei. Cele două personaje sînt figuri falice (mediatori între sexe); stăpîni peste rouă şi peste animale sălbatice; posesori de veşminte somptuoase şi mediatori sociologici (alianţă matrimonială între nobili şi oameni din popor, între bogaţi şi săraci). Or, e imposibil să explicăm acest paralelism printr-un împrumut (aşa cum s-a pretins uneori), căci povestirile referitoare la *Ash-boy* şi la Cenuşăreasă sînt simetrice şi inverse în cele mai mici detalii, pe cînd povestea Cenuşăresei, aşa cum a fost efectiv împrumutată de America (cf. basmul zuni

despre *Păzitoarea de curcani)*, rămîne paralelă cu prototipul. De aici tabloul :

	Europa	*America*
sex	feminin	masculin
familie	familie dublă (tatăl recăsătorit)	fără familie (orfan)
aspect	fată frumoasă	băiat respingător
atitudine	nimeni n-o iubeşte	iubeşte fără reciprocitate
transformare	îmbrăcată în veşminte somptuoase datorită unui ajutor supranatural	despuiat de aparenţa sa hidoasă datorită unui ajutor supranatural

Ca şi *Ash-boy* şi Cenuşăreasa, *trickster*-ul este deci un mediator, şi această funcţie explică faptul că el reţine ceva din dualitatea pe care are obligaţia de a o depăşi. De aici caracterul său ambiguu şi echivoc. Dar *trickster*-ul nu oferă singura formulă posibilă de mediere. Unele mituri par a fi consacrate în întregime epuizării tuturor modalităţilor posibile de trecere de la dualitate la unitate. Comparînd toate variantele mitului de emergenţă zuni, ajungem să extragem o serie ordonabilă de funcţii mediatizante, fiecare rezultînd din cea precedentă prin opoziţie şi corelaţie :



În versiunea lui Cushing, această dialectică este însoţită de trecerea de la un mediu spaţial (mediere între Cer şi Pămînt) la un mediu temporal (mediere între iarnă şi vară, altfel spus, între

naştere şi moarte). Totuşi, deşi trecerea se operează de la spaţiu la timp, formula ultimă (triada) reintroduce spaţiul, deoarece o triadă constă aici dintr-o pereche dioscurică dată *simultan* cu un mesia; invers, dacă formula iniţială ar fi exprimată în termeni de spaţiu (Cer şi Pămînt), noţiunea de timp ar fi totuşi implicită: mesia imploră, *după care* dioscurii coboară din Cer. Se vede deci că construcţia logică a mitului presupune o dublă permutare de funcţii. Vom reveni la aceasta după ce vom fi examinat un alt tip de operaţii.

După ce caracterul ambiguu al *trickster*-ului a fost explicat, devine într-adevăr explicabilă şi o altă caracteristică a fiinţelor mitologice. Avem în vedere aici dualitatea de natură care aparţine exclusiv aceleiaşi divinităţi: cînd binevoitoare, cînd răuvoitoare, după caz. Dacă comparăm variantele mitului hopi care stă la baza ritualului Shalako, constatăm că ele pot fi ordonate în funcţie de structura următoare:

$$(\text{Masauwû} : x) \simeq (\text{Muyingwû} : \text{Masauwû}) \simeq (\text{Shalako} : \text{Muyingwû}) \simeq (y : \text{Masauwû}),$$

în care x şi y reprezintă valori arbitrare, care trebuie totuşi postulate pentru cele două versiuni „extreme". Într-adevăr, în aceste versiuni, zeului Masauwû, care apare singur şi nu în legătură cu un alt zeu (versiunea 2) sau chiar absent (versiunea 3), i se atribuie funcţii care rămîn totuşi relative. În prima versiune, Masauwû (singur) îi ajută pe oameni, însă nu întotdeauna; în versiunea 4 el le este ostil, dar le-ar putea fi şi mai ostil. Rolul său este, prin urmare, definit — cel puţin implicit — în comparaţie cu un alt rol posibil şi nespecificat, reprezentat aici de valorile x şi y. În versiunea 2, dimpotrivă, Muyingwû este relativ mai favorabil oamenilor decît Masauwû, după cum în versiunea 3 Shalako îi ajută mai mult decît Muyingwû.

Putem reconstrui o serie formal analoagă cu versiunile keresane ale unui mit apropiat :

$$(\text{Poshaiyanki} : x) \simeq (\text{Lea} : \text{Poshaiyanki}) \simeq (\text{Poshaiyanki} : \text{Tiamoni}) \simeq (y : \text{Poshaiyanki}).$$

Acest tip de structură merită în special să rețină atenția, căci el a fost deja întîlnit de sociologi în alte două domenii : cel al raporturilor de subordonare la galinacee și la animale *(pecking-order)* și cel al sistemelor de înrudire, unde l-am denumit *schimb generalizat.* Izolîndu-l acum pe un alt plan, cel al gîndirii mitice, putem spera să avem condiții mai bune de a discerne adevăratul său rol în cadrul fenomenelor sociale și să-i dăm o interpretare teoretică de o importanță mai generală.

În sfîrșit, dacă reușim să ordonăm o serie completă de variante sub forma unui grup de permutări, putem spera să descoperim legea grupului. În stadiul actual al cercetărilor va trebui să ne mulțumim aici cu indicații foarte aproximative. Indiferent de precizările și de modificările care vor trebui să fie aduse formulei de mai jos, chiar de pe acum pare să rezulte că orice mit (considerat ca ansamblul variantelor sale) e reductibil la o relație canonică de tipul :

$$F_x (a) : F_y (b) \simeq F_x (b) : F_{a-1} (y),$$

în care, fiind dați simultan doi termeni, *a* și *b*, precum și două funcții, *x* și *y*, ale acestor termeni, se admite că între cele două situații, definite respectiv printr-o inversiune de *termeni* și de *relații*, există o relație de echivalență cu două condiții : 1) ca unul din termeni să fie înlocuit prin contrariul său (în expresia de mai sus *a* și *a-1);* 2) ca între *valoarea de funcție* și *valoarea de termen* a celor două elemente să se producă o inversiune corelativă (în expresia de mai sus : *y* și *a).*

Formula de mai sus va căpăta întregul ei sens dacă ne amintim că, pentru Freud, două

traumatisme (și nu unul singur, cum sînt înclinați adeseori unii să creadă) sînt necesare pentru nașterea mitului individual care este nevroza. Încercînd să aplicăm formula la analiza acestor traumatisme (postulînd că ele satisfac respectiv condițiile 1 și 2 enunțate mai sus), am reuși, fără îndoială, să formulăm mai precis și mai riguros legea genetică a mitului. Și, mai ales, am fi în măsură să dezvoltăm în paralel și studiul sociologic și psihologic al gîndirii mitice, poate chiar să o tratăm ca în laborator, supunînd ipotezele de lucru controlului experimental.

E regretabil că pentru moment condițiile precare ale cercetării științifice în Franța nu ne permit să avansăm în acest studiu. Textele mitice sînt extrem de voluminoase. Analiza lor în unități constitutive cere o muncă de echipă și personal tehnic. O variantă de dimensiune medie cuprinde cîteva sute de cartele. Pentru a găsi cel mai bun aranjament al acestor cartele pe coloane și rînduri, ar trebui să dispunem de clasoare verticale de 2 m $\times$ 1,50 m, prevăzute cu compartimente în care cartelele să poată fi repartizate și mutate după dorință. De îndată ce ne propunem să elaborăm modele cu trei dimensiuni pentru a compara mai multe variante, sînt necesare atîtea clasoare cîte variante avem, precum și un spațiu suficient spre a le putea mișca și aranja liber. În sfîrșit, dacă sistemul de referință cere mai mult de trei dimensiuni (ceea ce riscă să se producă rapid, așa cum s-a arătat la pagina 264), trebuie să recurgem la cartele perforate și la mecanografie. Neavînd pentru moment nici o speranță de a obține măcar localurile indispensabile constituirii unei singure echipe, ne vom mulțumi să facem trei observații în chip de concluzie la această expunere.

În primul rînd, s-a pus adeseori întrebarea de ce miturile și în general literatura orală folosesc atît de frecvent dublarea, triplarea sau

cvadruplarea aceleiași secvențe. Dacă ipotezele noastre se acceptă, răspunsul este ușor de dat. Repetiția are o funcție proprie, aceea de a face evidentă structura mitului. Am arătat, într-adevăr, că structura sincronică-diacronică ce caracterizează mitul permite ordonarea elementelor lui în secvențe diacronice (rîndurile din tablourile noastre), care trebuie să fie citite sincronic (coloanele). Orice mit posedă, așadar, o structură în folii care transpare la suprafață, dacă putem spune așa, în și prin procedeul repetării.

Totuși (și acesta este al doilea punct), foliile nu sînt niciodată riguros identice. Dacă este exact că obiectul mitului este de a furniza un model logic pentru rezolvarea unei contradicții (sarcină irealizabilă atunci cînd contradicția este reală), vor apărea un număr teoretic infinit de folii, fiecare foarte puțin deosebită de cea precedentă. Mitul se va dezvolta oarecum în spirală, pînă cînd impulsul intelectual care l-a generat va fi epuizat. *Creșterea* mitului este deci continuă, în opoziție cu *structura* sa, care rămîne discontinuă. Sau, dacă ni se permite o imagine riscată, mitul este o ființă verbală, care ocupă în domeniul vorbirii un loc comparabil cu acela care revine cristalului în universul materiei fizice. Față de *limbă* de o parte și față de *vorbire* de cealaltă parte, poziția lui ar fi într-adevăr analogă aceleia a cristalului ca obiect intermediar între un agregat statistic de molecule și structura moleculară însăși.

În sfîrșit, sociologii, care și-au pus problema raporturilor dintre mentalitatea zisă „primitivă" și gîndirea științifică, au tranșat-o în general, invocînd deosebiri calitative în modul în care lucrează spiritul uman într-un caz, și în celălalt. Ei n-au pus însă la îndoială că în ambele cazuri spiritul se centrează întotdeauna pe aceleași obiecte.

Cele arătate în paginile precedente conduc la o altă concepție. Logica gîndirii mitice ni s-a

părut la fel de exigentă ca aceea pe care se bazează gîndirea pozitivă şi este, în fond, puţin deosebită de ea. Căci deosebirea ţine mai puţin de calitatea operaţiilor intelectuale decît de natura lucrurilor cărora li se aplică aceste operaţii. Dealtfel, iată ce au observat tehnologii de multă vreme în domeniul lor : un topor de fier nu este superior unui topor de piatră, pentru că unul ar fi „mai bine făcut" decît celălalt. Amîndouă sînt la fel de bine făcute, fierul însă nu este acelaşi lucru ca piatra.

Poate că vom descoperi într-o zi că în gîndirea mitică şi în gîndirea ştiinţifică funcţionează aceeaşi logică şi că omul a gîndit întotdeauna la fel de bine. Progresul, dacă cumva acest termen s-ar mai putea aplica în acest caz, n-ar mai avea ca teatru conştiinţa, ci lumea, în care o omenire dotată cu însuşiri constante s-ar găsi în decursul îndelungatei sale istorii mereu în luptă cu noi obiecte.

CAPITOLUL XII

STRUCTURĂ ŞI DIALECTICĂ [1]

De la Lang pînă la Malinowski, trecînd prin Durkheim, Lévy-Bruhl şi van der Leeuw, sociologii sau etnologii care s-au interesat de raporturile dintre mit şi ritual şi le-au reprezentat ca pe o redundanţă. Unii văd în fiecare mit proiecţia ideologică a unui rit, destinat să-i servească acestuia ca fundament ; alţii inversează raportul şi tratează ritul ca pe un fel de ilustrare a mitului, sub formă de tablouri în acţiune. În ambele cazuri, între mit şi rit se postulează o corespondenţă ordonată, cu alte cuvinte

[1] Publicat sub acest titlu în : *For Roman Jakobson. Essays on the Occasion of his sixtieth birthday,* Haga, 1956, p. 289—294.

o omologie : oricare ar fi acela dintre ele căruia i se atribuie rolul de original sau de reflectare, mitul şi ritul se reproduc unul pe celălat, unul pe planul acţiunii, celălalt pe cel al noţiunilor. Rămîne de văzut de ce miturile nu corespund toate unor rituri şi, invers, de ce această omologie nu poate fi demonstrată decît într-un foarte mic număr de cazuri, în sfîrşit şi mai ales care este cauza acestei curioase dedublări.

Îmi propun să arăt, bazîndu-mă pe un exemplu precis, că această omologie nu există întotdeauna sau, mai exact, că ea ar putea fi — atunci cînd există — un caz particular al unei relaţii mai generale între mit şi rit şi între rituri înseşi. Această relaţie implică neapărat o corespondenţă termen cu termen între elementele unor rituri diferite în aparenţă sau între elementele cutărui rit şi ale cutărui mit, fără însă ca această corespondenţă să poată fi tratată ca o omologie. În exemplul care va fi discutat aici, ea necesită pentru a fi restituită o serie de operaţii prealabile : permutări sau transformări, în care se află, poate, cauza redublării. Dacă această ipoteză este exactă, va trebui să se renunţe la căutarea raportului dintre mit şi ritual într-un fel de cauzalitate mecanică şi relaţia dintre ele să fie concepută pe planul unei dialectici, accesibilă numai cu condiţia ca în prealabil ele să fie reduse, atît unul, cît şi celălalt, la elementele lor structurale.

Schema unei atare demonstraţii mi se pare a constitui un omagiu potrivit operei şi metodei lui Roman Jakobson. El însuşi s-a preocupat în mai multe rînduri de mitologie şi de folclor ; ajunge să amintesc articolul său despre mitologia slavă din *Standard Dictionary of Folklore* al lui Funk şi Wagnall, vol. I (New York, 1950) şi preţioasele sale comentarii la *Russian Fairy Tales* (New York, 1945). În al doilea rînd, este clar că metoda pe care o urmez se reduce la o extindere într-un alt domeniu a metodei

lingvisticii structurale, de care este asociat numele lui Jakobson. În sfîrşit, el însuşi s-a arătat întotdeauna deosebit de atent la legătura intimă care există între analiza structurală și metoda dialectică; el încheie celebrele sale *Principes de phonologie historique,* spunînd: „Legătura dintre statică și dinamică este una dintre antinomiile dialectice cele mai fundamentale care determină ideea de limbă“. Încercînd să aprofundez implicațiile reciproce ale noțiunii de structură și ale gîndirii dialectice, nu fac decît să urmez una dintre căile pe care el însuşi le-a trasat.

În lucrarea lui G. A. Dorsey consacrată mitologiei indienilor pawnee din cîmpiile Americii de Nord *(The Pawnee: Mythology,* partea I, Washington, 1906), se află, de la nr. 77 la 116, o serie de mituri care explică originea puterilor şamanice. În aceste mituri revine în mai multe rînduri (vezi nr. 77, 86, 89 și passim) o temă pe care o voi numi pentru simplificare *băiatul însărcinat.* Să parcurgem, spre exemplu, mitul nr. 77.

Un tînăr neștiutor observă că are puteri magice care îi permit să vindece bolnavii. Gelos de reputația lui crescîndă, un bătrîn vrăjitor, oficial recunoscut, îi face cîteva vizite însoțit de nevasta sa. Furios de a nu fi obținut — și pe drept cuvînt — nici un secret în schimbul propriilor sale învățăminte, îi oferă băiatului pipa sa umplută cu ierburi magice. Astfel vrăjit, băiatul descoperă că este însărcinat. Acoperit de rușine, își părăsește satul și pleacă să-și caute moartea printre animalele sălbatice. Înduioșate de nenorocirea lui, acestea hotărăsc să-l vindece, scot fetusul din corpul lui și îi insuflă puterile lor magice, datorită cărora băiatul, întors printre ai săi, ucide pe vrăjitorul cel rău și devine el însuşi un tămăduitor celebru și respectat.

Dacă analizăm cu atenţie textul acestui mit, din care o singură versiune ocupă treisprezece pagini din lucrarea lui Dorsey, observăm că este construit în jurul unei lungi serii de opoziţii : 1) *şaman iniţiat / şaman neiniţiat,* adică opoziţie între puterea dobîndită şi puterea înnăscută; 2) *copil / bătrîn,* căci mitul insistă asupra tinereţii sau a bătrîneţii fiecărui protagonist ; 3) *confuzia sexelor / distincţia sexelor ;* întreaga gîndire metafizică a indienilor pawnee se bazează într-adevăr pe ideea că la originea universului elementele antagoniste sînt amestecate şi că la început opera zeilor a constat în a le separa. Băiatul este asexuat sau, mai exact, principiile mascul şi femelă sînt la el confundate. Invers, la bătrîn, distincţia este irevocabilă, idee exprimată clar în mit prin cuplul întotdeauna prezent al vrăjitorului şi al soţiei sale, în opoziţie cu băieţandrul singur, dar care ascunde în el masculinitatea şi feminitatea (bărbatul însărcinat) ; 4) *fecunditatea copilului* (în pofida virginităţii lui) / *sterilitatea bătrînului* (cu toată căsătoria lui mereu reamintită) ; 5) raportul ireversibil al fecundării „fiului" de către „tată" este dat în opoziţie cu o relaţie şi ea ireversibilă : răzbunarea „tatălui" fiindcă „fiul" nu-i încredinţează nici un secret (nu posedă nici unul) în schimbul alor sale ; 6) opoziţie triplă între magia *vegetală* (şi *reală :* un drog graţie căruia bătrînul îl fecundează pe băiat, dar această magie este *vindecabilă)* şi magia de origine *animală* (şi *simbolică :* manipularea unui craniu), prin care băiatul îl ucide pe bătrîn *fără şansă de reînviere ;* 7) una din cele două magii procedează prin *introducere,* cealaltă prin *extragere.*

Această construcţie pe bază de opoziţii se regăseşte şi în amănunte. Animalele sînt cuprinse de milă faţă de băiat din două motive, care sînt bine precizate în text : el cumulează caracteristicile bărbatului şi ale femeii, ceea ce

se traduce la el printr-o opoziție între slăbiciunea propriului său corp (postește de mai multe zile) și mărimea pîntecelui său (din cauza stării sale). Pentru a-l face să avorteze, *erbivorele vomează oasele*, în timp ce *carnivorele extrag carnea* (triplă opoziție) ; în sfîrșit, dacă băiatul riscă să moară din cauza pîntecelui umflat (în versiunea nr. 89 fetusul este înlocuit cu un bulgăre de argilă care va crește pînă va face să plesnească pe cel care îl poartă), vrăjitorul moare efectiv de ocluzie abdominală.

Versiunea dată la nr. 86 păstrează și redublează totodată unele din aceste opoziții : ucigașul își coboară victima, legată de capătul unei frînghii, în lumea subterană (domiciliul animalelor magice, care sînt mamifere) pentru a o face să strîngă pene de vultur și de ciocănitoare, adică de păsări, locuitoare ale cerului și asociate, în special, unul cu cerul-empireu, cealaltă cu furtuna. Această inversiune a sistemului lumii este însoțită de o redresare corelativă a opoziției (întîlnită în sistemul „drept" al mitului nr. 77) între carnivore și erbivore, care, de data aceasta, se ocupă, așa cum e „normal", primele de oasele fetusului, celelalte de sîngele lui. Vedem astfel tot ceea ce o analiză structurală a conținutului mitului ar putea numai ea singură să obțină : reguli de transformare care permit trecerea de la o variantă la alta prin operații asemănătoare acelora ale algebrei.

Există totuși un alt aspect al problemei asupra căruia vreau să atrag atenția aici. Cărui rit pawnee corespunde mitul băiatului însărcinat ? La prima vedere nici unuia. Indienii pawnee n-au societăți șamanice bazate pe clase de vîrstă, pe cînd mitul subliniază opoziția dintre generații. Accesul la aceste societăți nu este supus unor probe sau taxe. Conform mărturiei lui Murie, la ei „calea uzuală pentru a deveni vraci era de a urma unui învățător la moartea

acestuia“ [1]. Întregul nostru mit se sprijină, dimpotrivă, pe dubla noțiune a unei puteri înnăscute și, din această cauză, contestate de magistru, care nu l-a inițiat pe acela pe care îl refuză ca succesor.

Vom spune oare, așadar, că mitul pawnee reflectă un sistem corelativ și opus aceluia care prevalează în ritualul pawnee? Aceasta ar fi exact numai în parte, căci opoziția nu ar fi pertinentă ; ca să ne exprimăm mai precis, noțiunea de opoziție nu este aici euristică : ea explică unele deosebiri între mit și rit și lasă altele neexplicate. Anume ea neglijează tema băiatului însărcinat, căruia noi i-am recunoscut totuși un loc central în grupul de mituri examinat.

Dimpotrivă, toate elementele mitului se așază pe locurile lor atunci cînd îl confruntăm nu cu ritualul corespunzător al indienilor pawnee, ci cu ritualul simetric și opus care prevalează la triburile din cîmpiile Statelor Unite care își concep societățile lor șamanice și regulile de acces la ele într-o manieră inversă față de aceea a indienilor pawnee. După expresia lui Lowie, „indienii pawnee se deosebesc prin faptul că au dezvoltat cel mai elaborat sistem de societăți în afara seriilor de vîrstă [2]. Sub acest raport, ei sînt opuși indienilor blackfoot și triburilor sătești mandan și hidatsa, care oferă exemplele cele mai extreme ale celuilalt tip și cu care sînt legați nu numai cultural, ci și geografic și istoric prin intermediul indienilor arikara, a căror despărțire de skidi pawnee (tocmai aceia de la care Dorsey a cules miturile)

---

[1] J. R. Murie, *Pawnee Societies*, „Anthropol. Papers of the American Museum of Natural History“, vol. II, p. VII, 603.

[2] R. H. Lowie, *Plains-Indian Age-Societies : historical and comparative Summary*, „Anthropol. Papers of the American Museum of Natural History“, vol. II, 1916, p. XIII, 890.

nu datează decît din prima jumătate a secolului al XVIII-lea.

La aceste triburi, societățile constituie clase de vîrstă ; trecerea de la una la alta se face prin cumpărare ; relația dintre vînzător și cumpărător este concepută ca o relație între „tată“ și „fiu“ ; în sfîrșit, candidatul se prezintă întotdeauna însoțit de soția sa și motivul central al tranzacției este o livrare a soției „fiului“ către „tată“, care îndeplinește cu aceasta un coit real sau simbolic, dar care este întotdeauna reprezentat ca un act de fecundare. Regăsim deci toate opozițiile deja analizate pe planul mitului, cu inversarea valorilor atribuite fiecărui cuplu : inițiat și neinițiat, tinerețe și bătrînețe, confuzia și distincția sexelor etc. Într-adevăr, în riturile mandan, hidatsa sau blackfoot, „fiul“ este însoțit de soția sa, după cum în mitul pawnee soția îl însoțea pe „tată“ ; dar, pe cînd în acest din urmă caz ea era un simplu figurant, aici ea este aceea care joacă rolul principal : fecundată de tată și dînd naștere fiului, deci rezumînd în ea acea bisexualitate pe care mitul o atribuie fiului. Cu alte cuvinte, valorile semantice sînt aceleași, doar permutate cu un rînd față de simbolurile care le servesc ca suport. În această privință este interesant de comparat termenii cărora le este rezervat rolul de agent fecundator în cele două sisteme : în mitul pawnee, pipa, transferată fiului de către tată și soția sa ; nap sălbatic în ritul blackfoot, transferat mai întîi de tată către soția fiului, apoi de către aceasta celui din urmă ; or, pipa, tub gol, este intermediarul dintre cer și lumea de mijloc, deci simetrică și inversă rolului rezervat napului sălbatic în mitologia triburilor de la Șesuri, așa cum reiese foarte clar din nenumăratele variante ale ciclului zis *star-husband*, în care napul este un dop plin, servind de întrerupător între cele două lumi. Cînd ordinea lor este inversată, elementele își schimbă semnul.

Extraordinarul rit hidatsa (ale cărui paralele chineze arhaice n-au fost, după cunoștința mea, niciodată semnalate), al prestării femeilor într-o colibă acoperită cu carne uscată drept acoperiș, corespunde de asemenea mitului pawnee: plată în carne cînd taților fecundători, deținători ai magiei, cînd animalelor magice care joacă rolul de non-tați (= avortori) ; într-un caz însă carnea este prezentată ca un conținător (coliba acoperită cu carne), pe cînd în celălalt este specificat că ea trebuie să fie oferită ca un conținut (sacoșe îndesate cu carne). Am putea urmări în continuare aceste paralelisme, care ne-ar conduce toate la aceeași concluzie : mitul pawnee expune un sistem ritual invers, nu al celui care predomină în acest trib, ci al unui sistem pe care el nu-l aplică și care este cel al triburilor înrudite, a căror organizare rituală este opusă organizării sale proprii. În afară de aceasta, relația dintre cele două sisteme are un caracter contrapunctic : dacă unul este considerat ca o progresie, celălalt apare ca o retrogresie.

Am situat astfel un mit pawnee într-un raport de corelație și de opoziție cu un ritual străin. Este remarcabil faptul că un raport de același tip, dar de un ordin și mai complex, a putut să fie descoperit între același mit și un ritual care, fără să fie specific numai tribului pawnee, a format obiectul unui studiu deosebit de aprofundat, efectuat în cadrul acestuia, și anume ritualul hako [1].

Hako este un ritual de alianță între două grupuri ; spre deosebire de societățile indienilor pawnee, al căror loc în structura socială este fix, grupurile în cauză pot să se aleagă între ele în mod liber. Totuși, procedînd astfel, ele se pun în relația *tată/fiu*, adică tocmai aceea care defi-

[1] A. C. Fletcher și J. R. Murie, *The Hako : a Pawnee Ceremony*, „22nd Annual Report, Bureau of American Ethnology“, partea a II-a, Washington, 1900—1901 (1904).

nește raportul stabil dintre clasele de vîrstă consecutive din triburile sătești. Așa cum a demonstrat cu profunzime altădată Hocart, relația *tată/fiu*, pe care se bazează hako, poate fi considerată ca o permutare a unei relații de alianță între paterni și materni [1]. Cu alte cuvinte, mitul băiatului însărcinat, ritualul mandan și hidatsa, de acces la gradul superior al unei serii de clase de vîrstă, și ritualul hako reprezintă tot atîtea grupuri de permutări a căror lege este o echivalență între opoziția *tată/fiu* și opoziția *bărbat/femeie*. Personal sînt gata să susțin că această ecuație se bazează ea însăși pe caracterele distinctive ale sistemului de înrudire zis crow-omaha, în care relațiile dintre grupuri aliate sînt formalizate tocmai în termeni de relații între ascendenți și descendenți. Ne lipsește însă aici spațiul necesar pentru dezvoltarea acestui aspect al problemei.

Mă voi mulțumi deci cu o examinare rapidă a ultimelor faze ale ritualului (de la 16 la 19 în decupajul lui Fletcher), acelea care sînt investite cu caracterul cel mai sacru și care prezintă o serie de analogii remarcabile cu mitul băiatului însărcinat. Grupul tatălui a sosit în satul fiului ; el capturează în mod simbolic un copil (băiat sau fată, deci asexuat sau, mai exact, cu sexul încă nedeterminat, vezi *loc. cit.*, p. 201), îl sacralizează printr-o serie de oncțiuni care au ca obiect să-l identifice cu Tirawa, divinitate supremă a lumii cerești. Copilul este ridicat apoi într-o cuvertură cu picioarele întinse înainte și în această poziție este manipulat în felul unui falus pentru un coit simbolic cu lumea, figurată printr-un cerc trasat pe sol, în care se presupune că lasă să cadă ca pe un ou un cuib de grangur *(Oriolus)* : „Punerea picioarelor unui copil în mijlocul cercului înseamnă a da o viață nouă", comentează fără echivoc informatorul indigen

---

[1] A. M. Hocart, *Covenants*, în : *The Life-Giving Myth*, Londra, 1952.

(*loc. cit.*, p. 245). În sfîrșit, cercul este șters, copilul spălat de unsori și trimis înapoi să se joace cu tovarășii săi.

Este clar că toate aceste operații pot fi privite ca o permutare a elementelor mitului copilului însărcinat. În ambele cazuri avem trei protagoniști :

serie mit :	**fiu**	**tată (sau soț)**	**soția tatălui ;**
serie rit :	**fiu (permutarea soției)**	**tată (permutarea soțului)**	**copil (permutarea fiului)**

De asemenea, în ambele serii, doi protagoniști au sexul determinat, iar unul nedeterminat (fiu sau copil).

În seria mit, absența determinării sexului la fiu îi permite să fie jumătate bărbat și jumătate femeie ; în seria rit, el devine bărbat deplin (agent al coitului) și femeie deplină (naște efectiv un cuib, care simbolizează un ou, într-un cerc, care simbolizează un cuib).

Întreaga simbolică a ritualului hako implică fecundarea fiului de către tată prin intermediul funcției ambivalente a copilului, așa cum în mit funcția ambivalentă a cuplului vrăjitor-femeie fecundează copilul, iar în ritualul triburilor sătești tatăl fecundează fiul prin funcția ambivalentă a soției acestuia din urmă. Această ambiguitate sexuală a unuia dintre protagoniști este permanent subliniată în context ; vom compara în această privință sacul din care ies picioarele copilului (hako) ; copilul mascul cu pîntecele umflat (mit pawnee) ; femeia ținînd în gură un nap rotund (mit blackfoot, fondator al ritului de acces în societatea *kit-foxes* prin prestarea soției).

Într-un alt studiu[1] am încercat să arăt că modelul genetic al mitului (adică acela care îl generează, dîndu-i simultan și structura) constă

[1] Cap. XI din acest volum.

în aplicarea a *patru* funcții la *trei* simboluri ; aici cele patru funcții sînt determinate prin dubla opoziție : *prim născut* / *mezin* și *mascul* / *femelă*, de unde rezultă funcțiile : tată, mamă, fiu, fiică. În mitul băiatului însărcinat, tatăl și mama dispun fiecare de un simbol distinct și funcțiile fiu, fiică sînt întrunite sub al treilea simbol disponibil : copilul. În ritualul mandan-hidatsa, tatăl și fiul sînt distincți, iar soția fiului servește ca suport pentru funcțiile : mamă, fiică. Mai complexă este situația în ritualul hako, în care simbolurile — tot în număr de trei — fac să intervină, pe lîngă tată și fiu, un personaj nou : copilul (băiat sau fată) fiului. Dar aici aplicarea unor funcții la simboluri cere o dihotomizare ideală a acestora din urmă. După cum am văzut, tatăl este tată și mamă în același timp, fiul este fiu și fiică, iar personajul copilului împrumută de la celelalte două simboluri una dintre semifuncțiile lor : agent fecundător (tată) și subiect fecundat (fiică). Este remarcabil faptul că această repartiție mai complexă a funcțiilor între simboluri caracterizează singurul din cele trei sisteme care cere reciprocitate : căci, dacă este vorba totuși de a încheia o alianță, aceasta este în primul caz refuzată, în al doilea solicitată și numai în al treilea caz este negociată.

Relația dialectică între mit și ritual trebuie să facă apel la considerente de structură pe care nu le putem examina aici, mulțumindu-ne să trimitem pe cititor la studiul deja citat. Sperăm însă că am putut arăta că pentru a înțelege acest studiu este indispensabil să comparăm mitul și ritul nu numai în cadrul aceleiași societăți, ci și cu credințele și practicile societăților vecine. Dacă un grup oarecare de mituri pawnee reprezintă o permutare, nu numai a anumitor ritualuri ale aceluiași trib, ci și a celor aparținînd altor populații, nu ne putem mulțumi cu o analiză pur formală : aceasta constituie o etapă

preliminară a cercetării, fecundă în măsura în care permite formularea, în termeni mai riguroşi decît se face de obicei, a problemelor de geografie şi de istorie. Dialectica structurală nu contrazice, aşadar, determinismul istoric : ea îl reclamă şi îi dă un nou instrument. Împreună cu Meillet şi Trubetzkoy, Jakobson a dovedit dealtfel, în cîteva rînduri, că fenomenele de influenţă reciprocă între arii lingvistice geografic vecine nu se pot sustrage analizei structurale ; aceasta este celebra teorie a afinităţilor lingvistice. Am încercat să aduc acestei teorii o modestă contribuţie, aplicată într-un alt domeniu, subliniind că afinitatea nu constă numai în difuziunea, în afara ariei lor de origine, a unor proprietăţi structurale sau în repulsia care se opune propagării lor : afinitatea poate să procedeze şi prin antiteză şi să genereze structuri care oferă caracterul unor răspunsuri, remedii, scuze sau chiar remuşcări. În mitologie, ca şi în lingvistică, analiza formală pune imediat o problemă : problema *sensului*.

ARTĂ

CAPITOLUL XIII

DEDUBLAREA REPREZENTĂRII ÎN ARTELE ASIEI ȘI ALE AMERICII[1]

Etnologii contemporani manifestă o oarecare repulsie față de studiile de artă primitivă comparată. Motivele lor sînt ușor de înțeles: pînă acum, studiile de acest fel au urmărit aproape exclusiv să dovedească contacte culturale, fenomene de difuziune și împrumuturi. Era de ajuns ca același detaliu decorativ, aceeași formă singulară să apară în două părți ale lumii, pentru ca, oricare ar fi fost distanța geografică dintre ele și intervalul istoric, adeseori considerabil, dintre cele două manifestări ale lor, entuziaștii să proclame de îndată unitatea originii lor și existența neîndoielnică a unor relații preistorice între culturi, care, în alte privințe, nu sînt comparabile. Se știe cîte abuzuri, pe lîngă descoperiri fecunde, a generat această căutare pripită de analogii „cu orice preț". Dar, pentru a ne feri de ele, specialiștii în domeniul culturii materiale mai au încă de definit diferența specifică ce separă o trăsătură, un complex de trăsături sau un stil, susceptibile de recurențe independente și multiple, de cele a căror natură și caractere exclud posibilitatea unei repetări fără a se recurge la împrumuturi.

[1] Apărut sub acest titlu în „Renaissance", revistă trimestrială publicată de „L'École libre des hautes études", New York, vol. 2 și 3, 1944—1945, p. 168—186

Îmi propun, așadar, nu fără ezitare, să contribui cu cîteva piese la un dosar dezbătut cu pasiune și deplină justificare. Acest dosar voluminos pune în cauză în același timp coasta de nord-vest a Americii de Nord, China, Siberia, Noua Zeelandă, poate chiar India și Persia; mai mult, documentele invocate țin de perioade foarte diferite; secolele al XVIII-lea și al XIX-lea e.n. pentru Alaska, I-ul pînă la al II-lea mileniu î.e.n. pentru China, arta preistorică din regiunea Amurului și o perioadă care se întinde din secolul al XIV-lea pînă în al XVIII-lea pentru Noua Zeelandă. Nu s-ar putea concepe o cauză mai ingrată. Am evocat în altă parte[1] dificultățile aproape insurmontabile întîlnite de ipoteza unui contact precolumbian între Alaska și Noua Zeelandă. Problema este, fără îndoială, mai simplă atunci cînd comparăm Siberia și China cu nordul Americii: distanțele devin rezonabile și nu mai este vorba decît de a depăși un obstacol de unul sau două milenii. Dar chiar și în acest caz și oricare ar fi certitudinile intuitive care se impun irezistibil spiritului, ce solicitare de fapte este necesară pentru a realiza o construcție de o aparentă soliditate! Într-o lucrare ingenioasă și strălucită, C. Hentze devine un adevărat strîngător de petice al americanismului, adunîndu-și dovezile ca pe niște fărîme culese din cele mai diverse culturi și scoțînd în evidență detalii uneori nesemnificative[2]. În loc de a justifica impresia, analiza sa o dezagregă și nimic în aceste *membra disjecta poetae* nu mai pare să justifice sentimentul profund de înrudire pe care contactul global cu cele două arte l-a declanșat cu atîta vigoare.

Și, totuși, este imposibil să nu fii frapat de analogiile prezentate de arta de pe coasta de

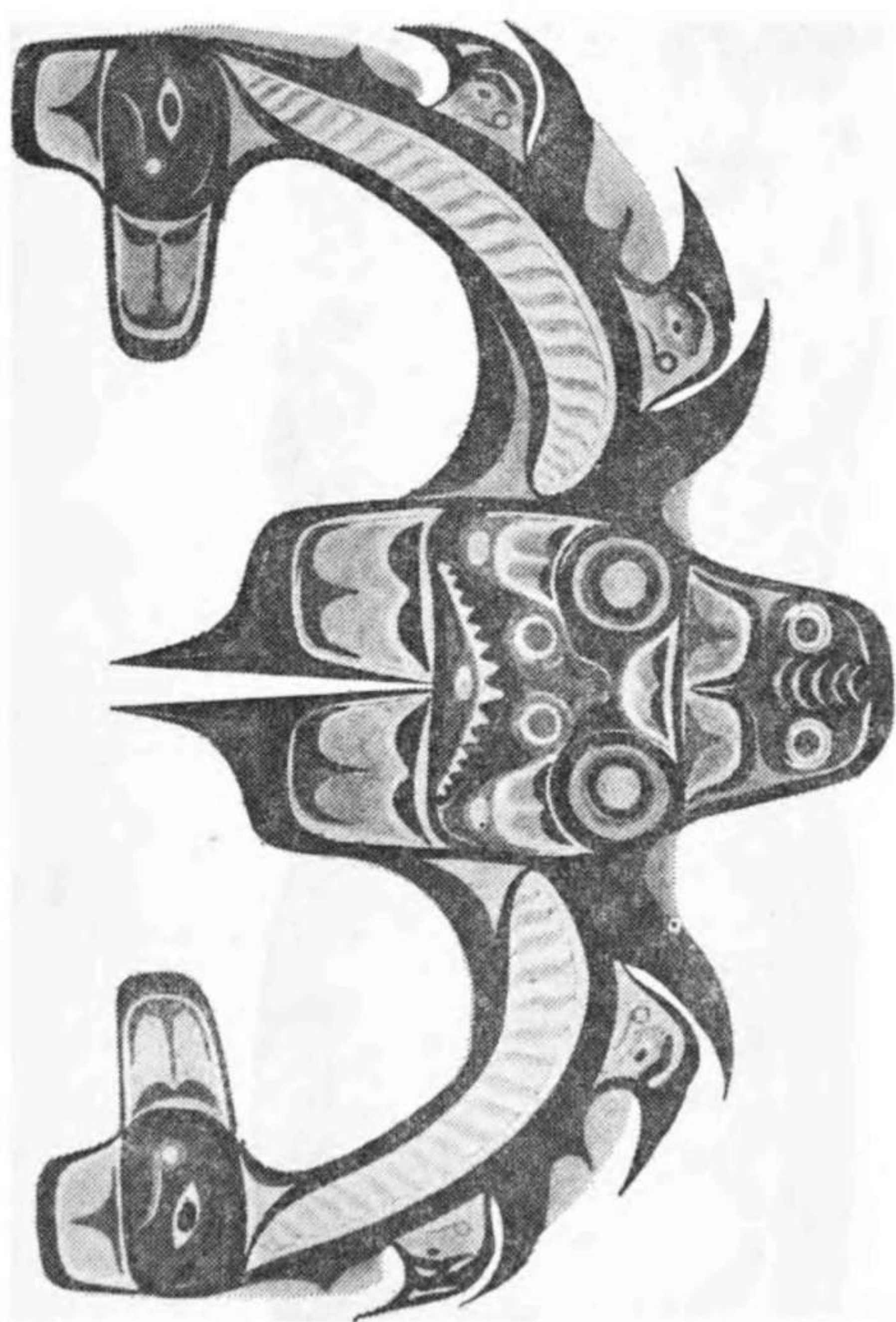
[1] *The Art of the North West Coast*, „Gazette des beaux-arts". 1943.

[2] Carl Hentze, *Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique*, Anvers, 1936.



Bronz din epoca Șan, mileniul al II-lea.

Cutie reprezentînd o broască, coasta de nord-vest, secolul al XIX-lea.



Pictură reprezentînd un rechin; capul este arătat din față, pentru ca să se poată vedea simbolurile caracteristice ale rechinului, însă corpul este despicat pe toată lungimea și cele două jumătăți sînt răsfrînte în plan la dreapta și la stînga capului.

Femei caduveo
cu fața pictată,
1935.

Femeie caduveo
cu fața pictată,
1892.



Desenul unui șef maori,
secolul al XIX-lea.

nord-vest a Americii cu aceea a Chinei arhaice. Aceste analogii rezidă nu atît în aspectul exterior al obiectelor, cît în principiile fundamentale ce pot fi desprinse din analiza celor două arte. Această muncă a fost întreprinsă de Leonhard Adam, ale cărui concluzii le rezum aici [1]. Procedeele care caracterizează cele două arte sînt : a) stilizare intensă ; b) schematism sau simbolism, care se exprimă prin accentuarea unor trăsături caracteristice sau prin adăugirea unor atribute semnificative (astfel, în arta de pe coasta nord-vestică, castorul este semnalat prin bețișorul pe care îl ține în labe) ; c) reprezentarea corpului printr-o „imagine dedublată“ *(split representation)* ; d) dislocarea detaliilor izolate arbitrar de ansamblu ; e) reprezentarea *unui* individ văzut din față prin *două* profiluri ; f) simetrie foarte elaborată care folosește adeseori asimetrii de detaliu ; g) transformarea ilogică a detaliilor în elemente noi (astfel o labă devine un cioc, un motiv de ochi este folosit pentru a marca o articulație sau invers) ; h) în sfîrșit, reprezentarea mai mult intelectuală decît intuitivă, scheletul sau organele interne prevalînd asupra reprezentării corpului (procedeu frapant și în nordul Australiei) [2]. Or, aceste procedee nu sînt specifice artei americane de pe coasta nord-vestică : după cum scrie Leonhard Adam, „diversele principii tehnologice și artistice manifestate atît în vechea China, cît și în nord-vestul Americii sînt aproape în întregime identice“ [3].

---

[1] Leonhard Adam, *Das Problem der asiatisch-altamerikanischen Kulturbeziehungen mit besonderer Berücksichtigung der Kunst*, „Wiener Beiträge zur Kunst und Kulturgeschichte Asiens“, vol. 5, 1931 ; *Northwest American Indian Art and its Early Chinese Parallels*, „Man“, vol. 36, nr. 3, 1936.

[2] Vezi, de exemplu, F. D. McCarthy, *Australian Aboriginal Decorative Art*, Sydney, 1938, fig. 21, p. 38.

[3] Recenzia la lucrarea Carl Hentze, *Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen*, Anvers, 1937, în : „Man“, vol. 39, nr. 60.

Constatînd aceste asemănări, este interesant să remarcăm în același timp că, pentru motive cu totul diferite, arta chineză arhaică și cea de pe coasta nord-vestică au fost asimilate în mod independent artei maori din Noua Zeelandă [1]. Acest fapt e cu atît mai remarcabil, cu cît arta neolitică din regiunea Amurului, în care unele teme (cum este pasărea cu aripile desfăcute și al cărei pîntece e format dintr-o față solară) sînt practic identice cu cele de pe coasta nord-vestică, prezintă, după spusele unor autori, „o ornamentație curbilinie surprinzător de bogată, înrudită, pe de o parte, cu aceea din arta ainu și maori și, pe de altă parte, cu culturile neolitice din China (Ian-Șao) și Japonia (Jomon); ea constă în special din tipul de ornamentație cu panglică, caracterizată prin motive complexe ca țesătură, spirală și meandră, în contrast cu decorația geometrică rectangulară a culturii Baikalului" [2]. Astfel, arte care aparțin unor regiuni și unor epoci foarte diferite și care prezintă între ele analogii evidente sugerează, fiecare în parte și din motive independente, apropieri totuși incompatibile cu exigențele geografiei și ale istoriei.

Sîntem noi prinși, așadar, într-o dilemă care ne condamnă fie să renegăm istoria, fie să rămînem orbi în fața acestor asemănări de atîtea ori verificate? Antropologii școlii difuzioniste nu au ezitat în ceea ce îi privește să forțeze mîna criticii istorice. Nu am de gînd să apăr ipotezele lor aventuroase; trebuie să spun însă că atitudinea prudenților lor adversari este, în ordine negativă, tot atît de puțin satisfăcătoare ca pretențiile fabuloase pe care ei se mărginesc doar să le contrazică. Studiile de artă

---

[1] Pentru China și Noua Zeelandă cf. H. Heine Geldern, în: „Zeitschrift für Rassenkunde", Stuttgart, vol. 2, 1935.

[2] Henri Field și Eugene Prostov, *Results of Soviet Investigation in Siberia. 1940—1941*, „American Anthropologist", vol. 44, 1942, p. 396.

primitivă comparată au fost, fără îndoială, compromise de zelul căutătorilor de contacte culturale și de împrumuturi. Mai mult, trebuie s-o spunem cu toată tăria, ele au fost compromise de fariseii intelectuali care preferă să nege conexiuni evidente pentru că știința lor nu dispune încă de nici o metodă de interpretare satisfăcătoare care să le poată fi aplicată. A nega fapte pentru că le crezi de neînțeles este, desigur, din punctul de vedere al progresului cunoașterii mai steril decît a elabora ipoteze; chiar dacă nu sînt acceptabile, aceste ipoteze suscită, tocmai prin insuficiența lor, critica și cercetarea care vor reuși în cele din urmă să le depășească [1].

Ne menținem deci dreptul de a compara arta americană și aceea a Chinei sau a Noii Zeelande, chiar dacă a fost adusă de o mie de ori dovada că maori nu au putut transporta armele și ornamentele lor pe coasta Pacificului. Fără îndoială, ipoteza contactului cultural explică mai bine ca oricare alta similitudinile complexe pe care întîmplarea nu le-ar putea explica. Iar dacă istoricii afirmă că un contact era imposibil, aceasta nu dovedește că similitudinile sînt iluzorii, ci numai că trebuie să ne îndreptăm în altă parte pentru a găsi explicația. Fecunditatea efortului difuzioniștilor provine tocmai din explorarea sistematică efectuată de ei a posibilităților istoriei. Dacă istoria, neîncetat solicitată (și care trebuie *cea dintîi* solicitată), răspunde nu, atunci să ne îndreptăm spre psiho-

[1] În cartea sa *Medieval American Art*, New York, 1943, dr. Pal Kelemen, care apreciază că asemănările dintre artele americane și unele arte ale celor mai avansate civilizații din emisfera orientală nu sînt altceva decît „iluzii optice“ (vol. I, p. 377), motivează această opinie scriind: „Arta precolumbiană a fost creată și dezvoltată de o mentalitate total străină de a noastră“ *(ibid.*, p. 378). Mă îndoiesc dacă în întreaga operă a școlii difuzioniste se poate găsi o singură afirmație atît de total gratuită și superficială, și lipsită de sens.

logie sau spre analiza structurală a formelor și să ne întrebăm dacă nu cumva unele conexiuni interne, de natură psihologică sau logică, nu ne permit să înțelegem unele recurențe simultane, cu o frecvență și o coeziune care nu pot rezulta din simplul joc al probabilităților. Tocmai în acest spirit voi aduce acum contribuția mea la dezbatere.

Pentru arta de pe coasta Pacificului din nord-vestul Americii, dedublarea reprezentării a fost descrisă de Franz Boas astfel : „Animalul este închipuit ca tăiat în două de la cap la coadă... Între ochi se află o depresiune adîncă ce se extinde de-a lungul nasului. Aceasta arată că însuși capul nu a fost considerat ca o imagine frontală, ci ca două profile care se unesc la gură și la nas, și nu sînt în contact unul cu altul la nivelul ochilor și al frunții... Animalele sînt reprezentate sau ca despicate în două, astfel încît profilurile sînt alăturate la mijloc, sau este arătată o imagine frontală a capului cu două profiluri alăturate de corp" [1]. Același autor



Fig. 17. — Haida, pictură reprezentînd un urs (după *Franz Boas*).

---

[1] Franz Boas, *Primitive Art*, „Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning", Oslo, seria B, vol. VIII, 1927, p. 223—224.

analizează în modul următor cele două picturi pe care le reproducem aici (fig. 17 și 18, corespunzînd în textul citat cu fig. 222 și 223) :

„Fig. 222 (o pictură haida) prezintă un desen obținut în acest mod. Desenul reprezintă un urs. Lățimea enormă a gurii, care se observă în aceste cazuri, este obținută prin alăturarea a două profiluri din care este alcătuit capul. Această tăiere a capului este mai clar arătată în tabloul din figura 223, care reprezintă de asemenea ursul. Este o pictură de pe fațada unei case tsimshian, gaura circulară din mijlocul desenului fiind ușa casei. Animalul e tăiat din spate spre față, astfel încît numai partea frontală a capului aderă una la alta. Cele două jumătăți ale maxilarului inferior nu se ating una de alta. Spatele este reprezentat prin contururi negre, în care părul este indicat prin linii subțiri. Indigenii tsimshian numesc un asemenea desen «întîlnirea urșilor», ca și cum ar fi reprezentați doi urși“ [1].

Comparați această analiză cu aceea a procedeului similar din arta Chinei arhaice făcută de Creel : „Una din caracteristicile cele mai distinctive ale artei decorative Șan este o metodă specifică prin care animalele erau reprezentate în suprafețe plane sau rotunjite. Este ca și cum cineva ar lua animalul și l-ar despica în lung, pornind din vîrful cozii pînă aproape de vîrful nasului, apoi cele două jumătăți sînt trase în părți și animalul, secționat în două, este întins plan pe suprafață, cu cele două jumătăți legate numai la vîrful nasului“ [2]. Același autor, care nu cunoaște, se pare, lucrarea lui Boas, după ce întrebuințase aproape exact

[1] *Loc. cit.*, p. 224—225.

[2] H. G. Creel. *On the Origins of the Manufacture and Decoration of Bronze in the Shang Period*, „Monumenta Serica“, vol. I, fasc. 1, p. 64, 1935.

aceiași termeni ca acesta din urmă, adaugă: „În timp ce studiam desenul din perioada Șan, eram urmărit mereu de sentimentul că această artă are o mare asemănare, în spirit cu siguranță și poate și în detalii, cu aceea a... indienilor de pe coasta nord-vestică“ [1].

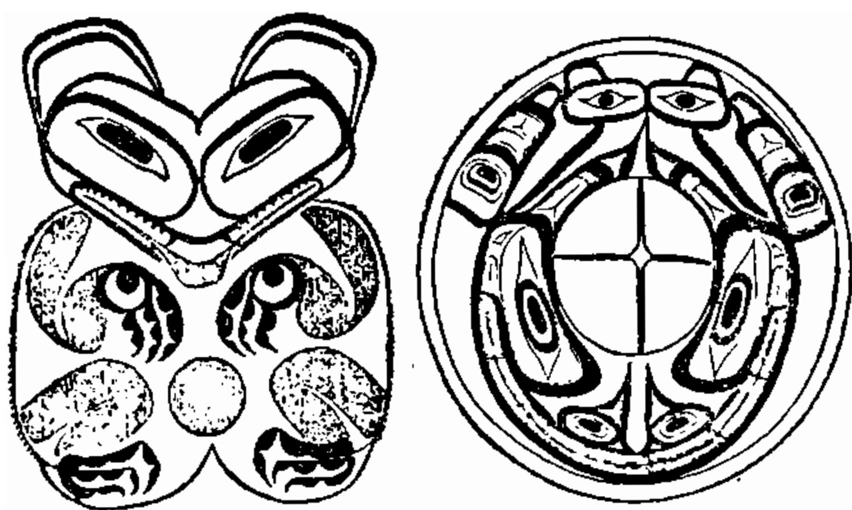


Fig. 18. — Stînga: Tsimshian. Pictură reprezentînd un urs pe fațada unei case. Dreapta: Haida. Pălărie de lemn pictată, cu un motiv reprezentînd un pește (Callionym) (după *Franz Boas).*

Această tehnică atît de caracteristică pe care o regăsim în arta Chinei arhaice, la primitivii din Siberia și în Noua Zeelandă apare și la cealaltă extremitate a continentului american la indienii caduveo. Un desen pe care îl reproducem aici reprezintă o față pictată după uzul tradițional al femeilor acestui mic trib din sudul Braziliei, unul dintre ultimele vestigii ale populației guaicuru, înfloritoare pe vremuri. Am descris în altă parte modul în care sînt executate aceste picturi și funcția lor în cultura indigenă [2]. Este suficient să amintesc că

[1] *Ibid.*
[2] *Indian Cosmetics,* New York, VVV, nr. 1, 1942; *Tristes Tropiques*, Paris, 1955 (vezi și *Tropice triste*, București, Editura științifică, 1968. — *Nota trad.).*

aceste picturi sînt cunoscute încă din secolul al XVII-lea, de la primele contacte cu populația guaicuru, și că din acea epocă ele nu par să fi evoluat. Acestea nu sînt tatuaje, ci picturi ce trebuie să fie reînnoite după cîteva zile și care sînt executate cu o spatulă de lemn muiată în sucuri de fructe și de frunze sălbatice. Femeile care își pictează reciproc fața (și care altădată îi pictau și pe bărbați) nu lucrează după un model, ci improvizează în limitele unei tematici tradiționale complexe. Printre cele patru sute de desene originale culese la fața locului în 1935 nu am întîlnit două asemănătoare. Totuși, deosebirile provin mai mult din aranjamentul mereu reînnoit al elementelor principale decît dintr-o reînnoire a acestor elemente : spirale simple și duble, hașuri, volute, meandre

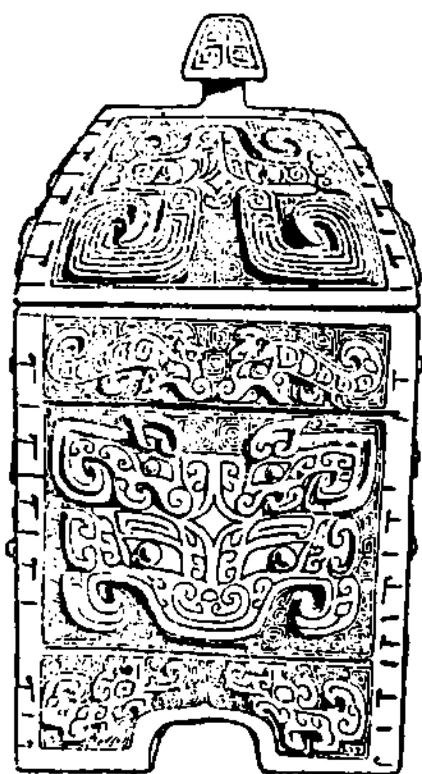


Fig. 19. — Bronz descoperit aproape de An-Ian (China). În panoul din mijloc se vede o mască dedublată de *t'ao t'ieh*, fără maxilarul inferior. Urechile formează o a doua mască, deasupra celei dintîi ; fiecare ochi al celei de-a doua măști poate fi interpretat și el ca aparținînd unui mic dragon figurat de fiecare ureche a măștii principale. Cei doi mici dragoni sînt văzuți din profil și puși față în față, ca aceia ai panoului superior. La rîndul lor, aceștia din urmă pot reprezenta o mască de berbec văzută din față și ale cărui coarne sînt figurate de corpul dragonului.

Decorul capacului poate fi interpretat într-un mod analog (după *W. Perceval Yetts*, *An-Yang : a Retrospect*).

grecești, cîrcei de viță de vie, cruci și scîntei. Avînd în vedere data îndepărtată la care această artă subtilă a fost descrisă pentru prima oară, trebuie exclusă orice influență spaniolă. La ora actuală, numai cîteva femei bătrîne păstrează vechea virtuozitate și nu e greu de prevăzut momentul cînd ea va disparea cu desăvîrșire.

Figura VIII prezintă un bun exemplu al acestor picturi. Decorul este construit simetric în raport cu două axe liniare : unul vertical, care urmează planul median al feței, celălalt orizontal, care taie fața la înălțimea ochilor, reprezentați schematic și la o scară redusă. Ei servesc ca punct de plecare pentru două spirale inversate, care ocupă una obrazul drept, cealaltă partea stîngă a frunții. Motivul în formă de arc compozit ornat cu cîrcei, care se află în partea inferioară a picturii, reprezintă buza superioară și se aplică pe ea. Acest motiv, mai mult sau mai puțin bogat și mai mult sau mai puțin transformat, îl găsim în toate picturile faciale și pare să fie elementul constant al acestora. Din cauza asimetriei sale aparente, analiza decorului nu e ușoară. Această asimetrie marchează însă o simetrie reală, deși complexă : cele două axe se întretaie la rădăcina nasului și împart fața în patru sectoare triunghiulare : jumătatea stîngă a frunții, jumătatea dreaptă a frunții, aripa dreaptă a nasului și obrazul drept, aripa stîngă a nasului și obrazul stîng. Triunghiurile opuse au un decor simetric. Dar decorul fiecărui triunghi este el însuși un decor dublu, care se repetă inversat în triunghiul opus. Astfel fruntea (jumătatea dreaptă) și obrazul stîng sînt umplute mai întîi cu un triunghi de meandre grecești, apoi, separat de acesta printr-o fîșie oblică goală, cu două spirale duble, așezate una după alta și ornate cu cîrcei. Fruntea (jumătatea stîngă) și obrazul drept sînt decorate cu o spirală largă

simplă împodobită cu cîrcei, pe care e suprapus un alt motiv în formă de pasăre sau de flacără, care evocă fîșia oblică vidă a ansamblului altern. Avem deci două perechi de teme, care se repetă fiecare de două ori și în mod simetric. Această simetrie este afirmată însă cînd în raport cu una sau cu cealaltă din cele două axe orizontală și verticală, cînd în raport cu triunghiurile delimitate de bisectarea acestor axe. Formula amintește, cu o complexitate mult mai mare, pe aceea a figurilor din cărțile de joc. Figurile IV, V, VI, oferă alte exemple și sînt variații ale unui procedeu în fond identic.

În figura VIII însă merită atenție nu numai decorul pictat. Artista (o femeie cam de treizeci de ani) a vrut de asemenea să reprezinte fața și chiar părul. Or, este evident că ea a făcut-o prin dedublarea reprezentării : în realitate, figura nu este văzută din față ; ea este compusă din două profile alipite. Așa se explică lărgimea ei extraordinară și conturul în formă de inimă ; depresiunea care desparte fruntea în două jumătăți aparține și ea reprezentării profilurilor, iar acestea se unesc de la rădăcina nasului pînă la bărbie. Compararea figurilor 17, 18 și VIII subliniază identitatea acestui procedeu cu cel al artiștilor de pe coasta nord-vestică a Americii.

În aceeași măsură există și alte caracteristici esențiale comune celor două arte nord și sud-americane. Am subliniat deja pe aceea a dislocării subiectului în elemente, recompuse la rîndul lor după niște reguli convenționale fără legătură cu natura. Această dislocare nu este mai puțin izbitoare în arta caduveo, în care ea apare totuși în mod indirect. Boas a descris minuțios dislocarea corpurilor și a fețelor în arta de pe coasta nord-vestică : sînt decupate chiar organele și membrele și cu ajutorul lor se reconstituie un individ arbitrar. Astfel, într-un stîlp totemic haida, „imaginea trebuie să fie... explicată în așa fel încît animalul să fie răsucit

de două ori, coada fiind întoarsă peste spinare, iar capul fiind întors mai întîi în jos sub stomac, apoi despicat și întins în afară“ [1]. Într-o pictură kwakiutl reprezentînd un delfin *(Orca sp.)*, „animalul a fost despicat de-a lungul întregii spinări spre față. Cele două profiluri ale capului au fost împreunate... Aripioara dorsală care, conform metodelor descrise mai sus [imagine dedublată], ar trebui să apară pe ambele părți ale trupului, a fost tăiată de pe spinare înainte ca animalul să fi fost spintecat și apare acum așezată peste joncțiunea celor două profiluri ale capului. Înotătoarele sînt așezate de-a lungul celor două părți ale trupului, la care ele aderă numai într-un singur punct. Cele două jumătăți ale cozii au fost răsucite în afară, astfel încît partea de jos a figurii formează o linie dreaptă“ [2] (fig. 20). Asemenea exemple pot fi ușor multiplicate.



Fig. 20 — Kwakiutl. Pictură pe o fațadă de casă, reprezentînd un delfin (după *Franz Boas*).

Arta caduveo împinge dislocarea în același timp mai departe și mai puțin departe. Mai puțin departe fiindcă fața sau corpul pe care se operează sînt o față și un corp din carne și oase, care n-ar putea fi descompuse și recompuse fără a se recurge la o chirurgie greu de

[1] F r a n z B o a s, *loc. cit.*, p. 238.
[2] *Ibid.*, p. 239 și fig. 247.

conceput. Integritatea feței reale este deci respectată, dar această față este, totuși, dislocată de asimetria sistematică datorită căreia armonia ei naturală este negată și înlocuită de armonia artificială a picturii. Dar tocmai fiindcă această pictură, în loc să reprezinte imaginea unei fețe deformate, deformează efectiv o față veritabilă, dislocarea merge mai departe decît cea descrisă mai înainte. Aici intervine peste valoarea decorativă un element subtil de sadism, care explică cel puțin în parte de ce farmecul erotic al femeilor caduveo (exprimat în picturi și tradus de ele) atrăgea pe vremuri spre malurile rîului Paraguay pe cei certați cu legea și pe căutătorii de aventuri. Unii, bătrîni acum și instalați prin căsătorie printre indigeni, mi-au descris fremătînd acele corpuri de adolescente complet goale, acoperite cu rețele și arabescuri de o subtilitate perversă. Tatuajele și picturile corporale de pe coasta nord-vestică, din care, după cît se pare, lipsea elementul sexual și al cărui simbolism adeseori abstract prezintă un caracter mai puțin decorativ, se arătau la fel de disprețuitoare față de simetria feței omenești [1].

Se observă de asemenea că compoziția picturilor caduveo, centrată în jurul unui ax dublu, orizontal și vertical, analizează fața după un procedeu de dedublare, dacă putem spune așa, redublată : pictura recompune fața nu în două profiluri, ci în patru sferturi (fig. 21). Asimetria are, așadar, o funcție formală, aceea de a asigura distincția dintre sferturi : acestea s-ar contopi în două profiluri dacă cîmpurile, în loc de a se opune la vîrfuri, s-ar repeta simetric la dreapta și la stînga. Dislocarea și dedublarea sînt funcțional legate.

Urmărind acest paralelism între arta de pe coasta nord-vestică și aceea a indienilor cadu-

---

[1] Vezi, de exemplu, tatuajele tlingit reproduse de J. R. S w a n t o n, „26th Annual Report of the Bureau of American Ethnology“, planșele XLVIII—LVI ; F. B o a s, *loc. cit.*, p. 250—251 (picturi corporale).

veo, merită să mai fie semnalate cîteva puncte. Şi într-un caz, şi în celălalt, sculptura şi desenul reprezintă cele două mijloace fundamentale de expresie ; şi într-un caz, şi în celălalt, sculptura prezintă un caracter realist, pe cînd

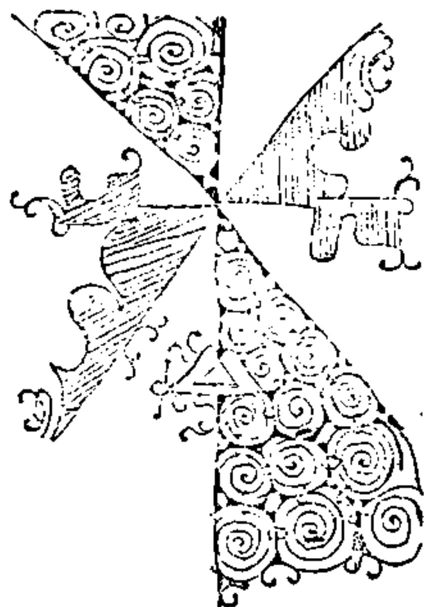


Fig. 21 — Caduveo. Motiv de pictură facială, executat de o femeie indigenă pe o foaie de hîrtie. *(Colecţia autorului).*

desenul este mai curînd simbolic şi decorativ. Sculptura caduveo (cel puţin în perioada istorică) se limitează, desigur, la fetişuri şi la reprezentări de zei întotdeauna de dimensiuni mici, spre deosebire de arta monumentală a Canadei şi Alaskăi ; dar caracterul realist, dubla tendinţă spre portret şi stilizare, precum şi valoarea esenţialmente simbolică a motivelor desenate sau pictate sînt aceleaşi. În ambele cazuri, arta masculină, centrată pe sculptură, îşi afirmă voinţa reprezentativă, pe cînd arta feminină — limitată pe coasta nord-vestică la ţesături şi împletituri, incluzînd în plus desenul la indigenii din sudul Braziliei şi din Paraguay — este o artă nereprezentativă. Aceste constatări sînt adevărate, în ambele cazuri, pentru desenele textile, dar caracterul primitiv al picturilor faciale guaicuru nu ne este cunoscut ; este posibil ca temele lor, a căror semnifi-

cație este astăzi pierdută, să fi avut pe vremuri un sens realist sau cel puțin simbolic. Cele două arte practică decorația folosind șabloane, creînd combinații mereu reînnoite grație aranjamentului variat al motivelor elementare. În sfîrșit, în ambele cazuri, arta este intim legată de organizarea socială : motivele și temele servesc pentru a exprima deosebiri de rang, privilegii de noblețe și grade de prestigiu. Cele două societăți erau la fel de ierarhizate și arta lor decorativă servea la traducerea și la afirmarea gradelor ierarhice [1].

Aș dori acum să sugerez o comparație rapidă între arta caduveo și o altă artă, care și ea a practicat dedublarea reprezentării : aceea a maorilor din Noua Zeelandă. Vom aminti mai întîi că arta de pe coasta nord-vestică a fost, pentru alte rațiuni, comparată frecvent cu aceea a Noii Zeelande. Unele din aceste rațiuni, cum ar fi identitatea aparentă a cuverturilor țesute folosite în cele două regiuni, s-au dovedit fără valoare, altele sînt mai rezistente : de exemplu, acelea deduse din asemănarea măciucilor din Alaska cu *patu mere* maori. Această enigmă am evocat-o cu alt prilej [2].

Paralelismul cu arta guaicuru se bazează pe alte apropieri : nicăieri altundeva decît în aceste două regiuni, decorul facial și corporal nu a atins o dezvoltare similară, nici un asemenea rafinament. Tatuajele maori sînt bine cunoscute. Reproducem aici patru dintre ele (fig. VII și VIII), care pot fi comparate în mod util cu fotografiile fețelor caduveo.

Analogiile sînt izbitoare : complexitatea decorului care introduce hașuri, meandre și spirale (acestea din urmă înlocuite adeseori în arta caduveo prin meandre grecești, care atestă in-

---

[1] Această analiză a fost reluată și dezvoltată în *Tristes Tropiques*, Paris, 1955, cap. XX (vezi și *Tropice triste*, București, Editura științifică, 1968. — *Nota trad.*).
[2] *The Art of the North West Coast, loc. cit.*

fluențe andine), aceeași tendință de a acoperi cîmpul facial în întregime, aceeași localizare a decorului în jurul buzelor în tipurile mai simple. Dar trebuie semnalate și unele deosebiri. Deosebirea care ține de faptul că decorul maori este tatuat, în timp ce decorul caduveo este pictat, poate fi neglijată ; căci nu e deloc îndoielnic că și în America de Sud tatuajul nu ar fi fost tehnica primitivă. În secolul al XVIII-lea încă, datorită tatuajului, femeile abipone din Paraguay mai aveau „fața, pieptul și brațele acoperite cu motive negre de forme diferite, așa încît prezentau aspectul unui covor turcesc"[1] ; ceea ce le făcea, după propriile lor cuvinte transcrise de bătrînul misionar, „mai frumoase decît frumusețea însăși"[2]. Dimpotrivă, ne uimește simetria riguroasă a tatuajelor maori, în opoziție cu asimetria aproape deșănțată a anumitor picturi caduveo. Această asimetrie nu apare însă întotdeauna și am arătat că ea rezultă dintr-o dezvoltare logică a principiului dedublării. Ea este deci mai mult aparentă decît reală. Este totuși clar că, din punctul de vedere al clasificării tipurilor, decorurile faciale ale indienilor caduveo se plasează la un nivel intermediar între acelea ale maorilor și acelea de pe coasta de nord-vest. Ele au, ca și acestea din urmă, o aparență asimetrică și totodată caracterul esențialmente decorativ al celor dintîi.

Continuitatea se afirmă și atunci cînd considerăm implicațiile psihologice și sociale. La maori, ca și la indigenii de la frontiera paraguayană, elaborarea decorului facial și corporal se face într-o atmosferă semireligioasă. Tatuajele nu sînt numai ornamente ; și — așa cum am mai semnalat în legătură cu coasta nord-vestică, iar același lucru poate fi repetat în ceea ce privește Noua Zeelandă — ele nu sînt numai embleme, semne de noblețe, și grade în

---

[1] M. Dobrizhoffer, *An Account of the Abipones* (trad. din latină), 3 vol., vol. II, Londra, 1822, p. 20.
[2] *Op. cit.*, p. 21.

ierarhia socială; ele sînt şi mesaje marcate de o finalitate spirituală, de învăţăminte. Tatuajul maori e destinat să graveze nu numai un desen în carne, ci şi toate tradiţiile şi filosofia rasei în spirit. Tot astfel, la vechii caduveo, misionarul iezuit Sanchez Labrador a descris gravitatea pasionată cu care indigenii consacrau zile întregi spre a fi pictaţi; cel care nu este pictat, spuneau ei, este „prost“ [1]. Maori, ca şi caduveo, practică dedublarea reprezentării. În figurile VII, IX, X, XIII regăsim aceeaşi diviziune a frunţii în doi lobi, aceeaşi compoziţie a gurii pornind de la cele două jumătăţi puse faţă în faţă, aceeaşi reprezentare a corpului ca şi cum ar fi fost despicat în spate de sus pînă jos şi cele două jumătăţi răsfrînte în faţă pe acelaşi plan, într-un cuvînt toate procedeele care ne sînt acum familiare.

Cum putem explica această recurenţă a unei metode de reprezentare atît de puţin naturală printre culturi despărţite unele de altele în timp şi în spaţiu? Ipoteza cea mai simplă este aceea a unui contact istoric sau a unor dezvoltări independente care pornesc de la o civilizaţie comună. Dar chiar dacă această ipoteză este respinsă de fapte sau dacă, aşa cum s-ar părea mai curînd, ea nu dispune de un aparat suficient de dovezi, efortul de interpretare nu este condamnat din această cauză. Aş spune mai mult, chiar dacă reconstrucţiile cele mai ambiţioase ale şcolii difuzioniste ar fi verificate, tot s-ar mai pune o problemă esenţială şi care nu ţine de istorie. De ce o trăsătură culturală, împrumutată

---

[1] Compară cu H. G. Creel: „Piesele fine Şan sînt executate cu o grijă într-adevăr religioasă, mergînd pînă la cele mai mici detalii. Şi noi ştim din studiul inscripţiilor de pe oasele oracole că aproape toate motivele găsite pe bronzurile epocii Şan pot fi legate de viaţa şi de religia poporului Şan. Ele aveau un înţeles şi producerea bronzurilor era, probabil, într-o oarecare măsură o sarcină sacră“ (*Notes on Shang Bronzes in the Burlington House Exhibition*, „Revue des arts asiatiques“, vol. 10, p. 21, 1936).

sau difuzată în decursul unei lungi perioade istorice, s-a menținut intactă ? Căci stabilitatea nu este mai puțin misterioasă decît schimbarea. Descoperirea unei origini unice a dedublării reprezentării ar lăsa deschisă problema de a ști cum se face că acest mijloc de expresie a fost păstrat de către culturi care în alte privințe au evoluat în sensuri foarte diferite. Conexiuni externe pot explica transmiterea ; dar numai conexiuni interne pot explica persistența. Avem aici două categorii de probleme complet diferite și faptul de a ne preocupa de una dintre ele nu prejudiciază cu nimic asupra soluției ce trebuie adusă celeilalte.

Or, din paralelismul dintre artele maori și guaicuru rezultă imediat o constatare : în ambele cazuri, dedublarea reprezentării apare ca o consecință a importanței pe care cele două culturi o acordă tatuajului. Să examinăm din nou figura VIII și să ne punem întrebarea de ce conturul feței este reprezentat prin două profiluri alipite. Este clar că artista nu și-a propus să deseneze o față, ci o pictură facială ; acesteia i-a rezervat ea toată atenția. Chiar ochii, care sînt indicați sumar, sînt aici doar niște puncte de reper de la care pornesc cele două mari spirale inversate, în arhitectura cărora ei se confundă. Artista a desenat decorul facial într-un mod realist, adică respectînd proporțiile adevărate, ca și cum ar fi pictat pe un obraz, iar nu pe o suprafață plană. Ea a pictat foarte exact foaia așa cum era obișnuită să picteze un obraz. Și, tocmai pentru că hîrtia *este* pentru ea un obraz, îi este imposibil *să reprezinte* pe hîrtie un obraz fără deformări cel puțin. Ea trebuia fie să deseneze exact o figură și să deformeze decorul, creînd iluzia realității, fie să respecte individualitatea decorului și pentru aceasta să reprezinte figura dedublată. Nu putem spune nici măcar că artista ar fi ales a doua soluție, căci în mintea ei această alternativă nu s-a prezentat niciodată. În gîndirea in-

digenă, după cum am văzut, decorul este fața, sau mai curînd el o creează. El este cel care îi conferă ființa ei socială, demnitatea ei umană, semnificația ei spirituală. Dubla reprezentare a feței, considerată ca procedeu grafic, exprimă, așadar, o dedublare mai profundă și mai esențială : aceea a individului biologic „prost“ și a personajului social pe care are misiunea să-l incarneze. Presimțim deja că dedublarea reprezentării este funcție de o teorie sociologică a dedublării personalității.

Aceeași legătură dintre imaginea dedublată și tatuaj se observă în arta maori. E suficient să comparăm figurile VII, IX, X, XIII pentru a vedea că dedublarea frunții în doi lobi nu este decît proiecția pe planul plastic a decorului simetric tatuat pe piele.

În lumina acestor observații, interpretarea dedublării propusă de Franz Boas în studiul său asupra artei de pe coasta nord-vestică trebuie precizată și completată. După el, *imaginea dedublată* în pictură sau în desen nu ar fi decît extinderea la suprafețe plane a unui procedeu care se impune în mod firesc în cazul obiectelor cu trei dimensiuni. Atunci cînd vrem să reprezentăm un animal pe o cutie rectangulară, de exemplu, trebuie în mod necesar să dislocăm formele animalului în așa fel încît ele să se adapteze conturului unghiular al cutiei : „În decorarea brățărilor de argint se respectă un principiu similar, însă problema diferă întrucîtva de aceea care ne este oferită de decorul cutiilor pătrate. Pe cînd în acest ultim caz cele patru muchii fac o împărțire naturală între cele patru vederi ale animalului — fața și profilul drept, spatele și profilul stîng —, în brățara rotundă nu există o asemenea linie netă de separație și ar fi o mare dificultate în alăturarea artistică a celor patru aspecte, pe cînd profilurile duble nu prezintă o asemenea dificultate... Animalul este imaginat ca tăiat în două de la cap la coadă, astfel încît cele două jumătăți se ating

numai în vîrful nasului şi în vîrful cozii. Mîna este trecută prin această gaură şi acum animalul înconjură încheietura mîinii. În această poziţie el este reprezentat pe brăţară... Tranziţia de la brăţară la pictarea sau sculptarea animalelor pe o suprafaţă plană nu constituie o dificultate. Acelaşi principiu este aplicat la..." [1]. Principiul *imaginii dedublate* s-ar desprinde astfel progresiv, trecînd de la obiecte unghiulare la obiecte rotunjite şi de la acestea la suprafeţe plane. În primul caz avem dislocare şi ocazional dedublare ; în al doilea caz, dedublarea este aplicată sistematic, dar animalul rămîne încă intact la înălţimea capului şi a cozii ; în sfîrşit, în al treilea caz, decupajul se termină prin tăierea liniei caudale şi cele două jumătăţi ale corpului, libere de aici înainte, sînt răsfrînte la dreapta şi la stînga, pe acelaşi plan cu faţa.

Această tratare a problemei de către marele maestru al antropologiei moderne este remarcabilă prin eleganţa şi simplitatea ei. Dar această eleganţă şi simplitate sînt mai mult teoretice. Considerînd decorul suprafeţelor plane şi al suprafeţelor curbe drept cazuri particulare ale decorului suprafeţelor unghilare, nu se aduce o demonstraţie valabilă pentru acestea din urmă. Şi, mai ales, nu există apriori nici o legătură necesară care să implice ca artistul, trecînd de la primele la secundele şi de la acestea la terţele suprafeţe, să fie obligat să rămînă fidel aceluiaşi principiu. Numeroase culturi au decorat cutii cu figuri umane şi animale fără a le disloca sau a le decupa. O brăţară poate fi decorată cu frize sau în numeroase alte feluri. Trebuie deci să existe aici un element fundamental al artei de pe coasta de nord-vest (şi al artei guaicuru, şi al artei maori, şi al artei Chinei arhaice) care să explice continuitatea şi rigiditatea cu care procedeul dedublării reprezentării este aplicat aici.

---

[1] Franz Boas, *loc. cit.*, p. 222—224.

VIII.
Desen executat de o femeie caduveo

IX
***Tiki* de jad în care se observă aceeași reprezentare trilobată a feței.**



X.
Statuie maori din lemn, secolul al XVIII-lea (?).

XI.
Ornament de coafură (lemn), coasta de nord-vest, secolul al XIX-lea. Se vor observa două mici capete umane care împodobesc plexul solar și abdomenul și dubla extremitate a sternului.



XII.
Modelele indigene de tatuaj, sculptură în lemn, sfîrșitul secolului al XIX-lea. Rîndul de sus: două fețe de bărbat; rîndul de jos: o față de femeie.







XIII.
Sculpturi maori în lemn, secolul al XVIII-lea sau al XIX-lea.

Sîntem tentaţi să întrezărim această bază, esenţială în relaţia cu totul particulară care, în cele patru arte considerate aici, uneşte elementul plastic cu elementul grafic. Aceste două elemente nu sînt independente, ci legate printr-o relaţie ambivalentă, care este în acelaşi timp o relaţie de opoziţie şi un raport funcţional. Relaţie de opoziţie, deoarece exigenţele decorului se impun structurii şi o alterează, de unde rezultă dedublarea şi dislocarea. Dar şi raport funcţional, fiindcă obiectul este întotdeauna conceput sub dublul aspect, plastic şi grafic : vaza, cutia, peretele nu sînt obiecte independente şi preexistente care trebuie decorate mai tîrziu. Ele nu-şi dobîndesc existenţa definitivă decît prin integrarea decorului şi a funcţiei utilitare. Astfel, sipetele de pe coasta nord-vestică nu sînt numai recipiente împodobite cu o imagine animală, pictată sau sculptată. Ele sînt animalul însuşi, păstrînd activ ornamentele ceremoniale care-i sînt încredinţate. Structura modifică decorul, dar acesta este cauza finală a structurii şi ea trebuie de asemenea să se adapteze la exigenţele lui. Rezultatul definitiv este *unitatea:* ustensilă-ornament, obiect-animal, cutie-care-vorbeşte. Corăbiile vii de pe coasta nord-vestică îşi găsesc echivalentul exact în corespondenţele neo-zeelandeze dintre corabie şi femeie, femeie şi lingură, ustensile şi organe [1].

Am urmărit, aşadar, pînă la limita lui cea mai abstractă un dualism care ni s-a impus cu o insistenţă crescîndă. În cursul analizei noastre am văzut dualismul artei reprezentative şi al artei nonreprezentative transformîndu-se în alte dualisme : sculptură şi desen, faţă şi decor, persoană şi personaj, existenţă personală şi funcţie socială, comunitate şi ierarhie. Toate

[1] John R. Swanton, *Tlingit Myths and Texts*, „Bulletin 59, Bureau of American Ethnology", 1909, text nr. 89, p. 254—255 ; E. A. Rout, *Maori Symbolism*, Londra, 1926, p. 280.

acestea duc la constatarea unei dualități, care este în același timp o corelație între expresia plastică și expresia grafică și care ne dă adevăratul „numitor comun" al diverselor manifestări ale principiului dedublării reprezentării.

În cele din urmă, problema noastră poate fi formulată precum urmează : în ce condiții elementul plastic și elementul grafic sînt date în mod necesar în corelație ? În ce condiții sînt ele legate în mod inevitabil printr-o relație funcțională de asemenea natură, încît modalitățile de expresie ale unui element le transformă întotdeauna pe acelea ale celuilalt și reciproc ? Comparația dintre artele maori și guaicuru ne-a dat deja răspunsul : am văzut, într-adevăr, că acesta trebuia să fie cazul atunci cînd elementul plastic este format de fața sau de corpul uman, iar elementul grafic de decorul facial ori corporal (pictură sau tatuaj) care se aplică pe ele. Într-adevăr, decorul este *făcut* pentru față, dar, într-un alt sens, fața este predestinată decorului, fiindcă numai cu și prin decor își capătă ea demnitatea socială și semnificația mistică. Decorul este conceput pentru față, dar fața însăși nu există decît prin el. Dualitatea este, în definitiv, aceea a actorului și a rolului său, iar cheia ne este dată de noțiunea de *mască*.

Toate culturile examinate aici sînt într-adevăr culturi cu măști, fie că mascarada se exprimă predominant prin tatuaj (așa cum este cazul pentru guaicuru și maori), fie că accentul este pus pe masca propriu-zisă, așa cum a procedat cultura de pe coasta nord-vestică într-o manieră neegalată în alte părți. Cît despre China arhaică, nu lipsesc indicațiile cu privire la vechiul rol al măștilor, care evocă atît de puternic rolul lor în societățile din Alaska. Astfel este „Personajul Ursului" descris în *Ciu-Li*, cu cei „patru ochi de metal galben" [1] ai săi, care amintește măștile

[1] Florance Waterbury, *Early Chinese Symbols and Literature: Vestiges and Speculations*, New York, 1942.

plurale ale eschimoşilor şi ale indienilor kwakiutl.

Aceste măşti cu obloane, care prezintă alternativ mai multe aspecte ale strămoşului totemic, cînd paşnic, cînd iritat, cînd uman şi cînd animal, ilustrează într-un mod izbitor legătura dintre dedublarea reprezentării şi mascaradă. Rolul lor este de a oferi o serie de forme intermediare care asigură trecerea de la simbol la semnificaţie, de la magic la normal, de la supranatural la social. Ele au deci funcţia de a masca şi de a demasca totodată. Atunci însă cînd este vorba de a demasca, masca este aceea care, printr-un fel de dedublare pe dos, se desface în două jumătăţi ; pe cînd în reprezentarea dedublată, care urmăreşte, aşa cum am văzut, o *etalare* a măştii la propriu şi la figurat pe seama purtătorului ei, actorul însuşi se dedublează.

Ne reîntîlnim deci cu analiza lui Boas, însă numai după ce am ajuns la fundamentul ei. Este adevărat că dedublarea reprezentării pe o suprafaţă plană este un caz particular al apariţiei sale pe o suprafaţă curbă, după cum aceasta este ea însăşi un caz particular al apariţiei sale pe suprafeţe tridimensionale. Dar nu pe *orice* suprafaţă tridimensională : numai pe suprafaţa tridimensională prin excelenţă, în care decorul şi forma nu pot fi nici fizic, nici social disociate, adică *faţa umană.* În acelaşi timp, şi alte analogii, destul de curioase, între diferitele forme de artă examinate aici se lămuresc în acelaşi mod.

În cele patru arte găsim nu unul, ci două stiluri decorative. Unul din aceste stiluri tinde spre o expresie reprezentativă sau cel puţin simbolică, avînd drept cel mai general caracter comun predominarea motivului. Acest stil este pentru China arhaică stilul *A* al lui Karlgren [1], pentru coasta nord-vestică şi pentru Noua

[1] Bernhard Karlgren, *New Studies on Chinese Bronzes,* „The Museum of Far Eastern Antiquities", Buletin 9, Stockholm, 1937.

Zeelandă pictura și basorelieful, pentru guaicuru picturile feței. Pe lîngă acesta există însă un alt stil, cu un caracter mai strict formal și decorativ și cu tendințe geometrice : stilul *B* al lui Karlgren, decorurile căpriorilor din Noua Zeelandă, decoruri țesute sau împletite pentru Noua Zeelandă și coasta nord-vestică, iar pentru guaicuru un stil ușor identificabil, întîlnit de obicei în ceramica ornată, picturile corporale (diferite de acelea ale feței) și pieile pictate. Cum se explică acest dualism și mai cu seamă recurența lui ? Prin faptul că primul stil nu este decorativ decît în aparență ; precum am văzut, în nici una din cele patru arte el nu e destinat unei funcții plastice. Dimpotrivă, funcția lui este socială, magică și religioasă. Decorul este proiecția grafică sau plastică a unei realități de un alt ordin, așa cum dedublarea reprezentării rezultă din proiecția unei măști tridimensionale pe o suprafață cu două dimensiuni (sau chiar cu trei dimensiuni, însă infidelă față de arhetipul uman), în sfîrșit așa cum individul biologic este și el proiectat pe scena socială prin costumul lui. Locul este deci liber pentru nașterea și dezvoltarea unei arte decorative adevărate, deși, la drept vorbind, ne putem aștepta la contaminarea ei cu simbolismul care impregnează întreaga viață socială.

Un alt caracter, comun cel puțin Noii Zeelande și coastei nord-vestice, apare în tratarea trunchiurilor de arbori sculptați cu figuri suprapuse, fiecare dintre ele ocupînd o întreagă secțiune a trunchiului. Ultimele vestigii ale sculpturii caduveo nu permit deloc formularea unor ipoteze asupra acestor forme primitive, iar noi sîntem încă slab informați asupra tratării lemnului de către sculptorii din perioada Șan, despre care săpăturile de la An-Ian au dat la iveală cîteva exemple [1]. Voi atrage totuși atenția asupra unui

[1] H. G. Creel, „Monumenta Serica", vol. I, 1935, p. 40

bronz din colecția Loo, reprodus de Hentze[1]: s-ar crede că avem aici o copie micșorată a unui stîlp sculptat, comparabil cu reducțiile din argilită ale catargelor totemice din Alaska și din Columbia britanică. În toate cazurile, secțiunea cilindrică a trunchiului joacă același rol de arhetip, de limită absolută pe care am recunoscut-o feței și corpului uman; dar ea joacă acest rol numai fiindcă trunchiul este interpretat ca o ființă, un „stîlp vorbitor". Și aici expresia plastică și stilistică nu este decît traducerea concretă a *domniei personajelor*.

Analiza noastră ar fi fost, totuși, insuficientă dacă ne-ar fi permis numai să definim dedublarea reprezentării ca o trăsătură comună culturilor cu măști. Dintr-un punct de vedere pur formal nu s-a ezitat niciodată să se considere *t'ao t'ieh*, adică bronzurile chinezești arhaice, ca o mască. În ceea ce îl privește pe Boas, el a interpretat reprezentarea dedublată a rechinului în arta de pe coasta nord-vestică drept o consecință a faptului că simbolurile caracteristice ale acestui animal sînt mai bine percepute din față[2] (vezi fig. III). Noi însă am făcut mai

[1] *Frühchinesische Bronzen, loc. cit.*, planșa 5.

[2] *Loc. cit.*, p. 229. Trebuie totuși să distingem două forme de dedublare: dedublarea propriu-zisă, în care o față, un individ întreg uneori sînt reprezentați prin două profiluri alipite, și dedublarea așa cum poate fi observată în figura III: aici avem *o* față flancată de *două* corpuri. Nu este deloc sigur că cele două forme derivă din același principiu și, în pasajul pe care l-am rezumat la începutul acestui articol, Leonhard Adam le distinge într-un mod foarte inteligent. Dedublarea, al cărei exemplu atît de frumos ni-l oferă figura III, evocă într-adevăr un procedeu similar, bine cunoscut de arheologia europeană și orientală: este *animalul cu două corpuri*, a cărui istorie s-a străduit s-o redea E. Pottier (*Histoire d'une bête*, în: *Recueil E. Pottier*, „Bibliothèque des écoles d'Athènes et de Rome", fasc. 142). Pottier derivă animalul cu două corpuri din reprezentarea caldeeană a unui animal al cărui cap apare din față, iar corpul din profil. Un al doilea corp, văzut tot din profil, ar fi fost ulterior adăugat capului. Dacă această ipoteză este exactă, atunci re-

mult decît atît : am descoperit în procedeul de dedublare nu numai reprezentarea grafică a măştii, ci şi expresia funcţională a unui tip precis de civilizaţie. Nu toate culturile cu măşti practică dedublarea. Nu o găsim (cel puţin sub această formă desăvîrşită) nici în arta societăţilor pueblo din sud-vestul american, nici în aceea din Noua Guinee [1]. Cu toate acestea, măştile joacă un rol considerabil în aceste două cazuri. Măştile îi reprezintă şi pe străbuni, şi actorul, punîndu-şi masca, incarnează pe strămoş. În ce constă, aşadar, deosebirea ? Ea constă în aceea că, contrar civilizaţiilor pe care le-am examinat aici, nu există în cazurile amintite acel lanţ de privilegii, de embleme şi de prestigii care să justifice, prin intermediul măştilor, o ierarhie socială bazată pe prioritatea genealogiilor. Supranaturalul nu este destinat înainte de toate să fundeze o ordine de clase şi de caste. Lumea

---

prezentarea rechinului, analizată de Boas, ar trebui considerată ca o invenţie independentă sau ca atestarea cea mai orientală a difuziunii unei teme asiatice. Această din urmă interpretare ar găsi o confirmare, deloc neglijabilă, în recurenţa unei alte teme, „vîrtejurile animalelor" (cf. Anna Roes, *Tierwirbel, Ipek,* 1936—1937), în arta din regiunea Stepelor şi în aceea a unor regiuni din America (şi anume la Moundville). Este posibil de asemenea ca animalul cu două corpuri să derive în mod independent, în Asia şi în America, dintr-o tehnică de dedublare a reprezentării care n-a supravieţuit în straturile arheologice din Orientul Apropiat, dar a cărei urmă ne-a păstrat-o China şi care poate fi şi acum observată în unele regiuni ale Pacificului şi ale Americii.

[1] Arta Melaneziei prezintă forme vagi de dedublare şi de dislocare. Vezi, de exemplu, recipientele de lemn din Insulele Amiralităţii, reproduse de Gladys A. Reichard *(Melanesian Design : a Study of Style in Wood and Tortoiseshell Carving,* „Columbia University Contributions to Anthropology", nr. 18, 2 vol., 1933, vol. II), şi următoarea observaţie a aceluiaşi autor : „La populaţia tami, articulaţiile sînt reprezentate prin motivul ochiului. Avînd în vedere că tatuajul este excesiv de important la maori şi că este reprezentat în sculpturi, pare mai mult decît probabil că spirala, adesea folosită pe imagini umane, poate sublinia articulaţiile" *(loc. cit.,* vol. II, p. 151).

măştilor formează un *panteon*, mai curînd decît o *ancestralitate*. Astfel, actorul nu-l incarnează pe zeu decît cu ocaziile intermitente ale unor sărbători şi ceremonii. El nu deţine de la el, printr-o creaţie continuată în fiecare moment al vieţii sociale, titlurile, rangul, locul său în scara statutelor. Prin aceste exemple, paralelismul pe care l-am stabilit este, aşadar, confirmat şi nu infirmat. Independenţa reciprocă a elementului plastic şi a elementului grafic corespunde jocului mai suplu dintre ordinea socială şi ordinea supranaturală, după cum dedublarea reprezentării exprimă aderenţa strictă a actorului la rolul său şi a rangului social la mituri, la cult şi la genealogii. Această aderenţă este atît de riguroasă, încît, pentru a fi disociat de personajul său, individul trebuie redus la fragmente.

Chiar dacă n-am cunoaşte nimic despre societatea chineză arhaică, examinarea artei sale ar permite să recunoaştem în ea lupta prestigiilor, rivalitatea ierarhiilor, concurenţa privilegiilor sociale şi economice, bazate toate pe mărturia măştilor şi pe veneraţia descendenţelor. Din fericire, sîntem însă mai bine informaţi. Analizînd substraturile psihologice ale artei bronzului, Perceval Yetts scrie : „Impulsul pare să fi fost aproape invariabil autoglorificarea, chiar atunci cînd în aparenţă este vorba de o îmbunare a strămoşilor sau de o accentuare a prestigiului familiei“ [1] ; iar în alt loc notează : „Este istoria familiară a unui oarecare *ting*, păstrată cu sfinţenie sub formă de embleme ale suveranităţii sale pînă la sfîrşitul perioadei feudale din secolul al treilea î.e.n.“ [2]. În mormintele de la An-Ian s-au găsit bronzuri care comemorează

[1] W. Perceval Yetts, *The Cull Chinese Bronzes*, Londra, 1939, p. 75.
[2] W. Perceval Yetts, *The George Eumorphopoulos Collection Catalogue*, 3 vol., I, Londra, 1929, p. 43.

pe membrii succesivi ai unei aceleiași familii de strămoși [1]. Iar deosebirile de calitate între specimenele exhumate se explică, după Creel, prin faptul că „lucrările cele mai fine și cele mai brute au fost produse unele alături de celelalte la An-Ian pentru persoane cu diferite statusuri economice de prestigiu“ [2]. Analiza etnologică comparată coincide, așadar, cu concluziile sinologilor ; ea confirmă de asemenea teoriile lui Karlgren, care, contrar lui Leroi-Gourhan [3] și altora, afirmă pe baza studiului statistic și cronologic al temelor că masca reprezentativă a precedat descompunerea ei în elemente decorative și nu rezultă niciodată dintr-un joc al artistului care descoperă asemănări în aranjamentul întîmplător al temelor abstracte [4]. Într-o altă lucrare, Karlgren a arătat cum, în bronzurile tîrzii, decorurile animale ale pieselor arhaice s-au transformat în arabescuri sclipitoare și a pus în legătură fenomenele de evoluție stilistică cu prăbușirea societății feudale [5]. În arabescurile artei guaicuru, care sugerează încă atît de puternic păsări și flăcări, sîntem tentați să întrezărim sfîrșitul unei transformări paralele. Barocul și prețiozitatea stilului ar fi astfel supraviețuirea formală și manierată a unei ordini sociale decadente sau încheiate. Ele sînt pe plan estetic ecoul ei care se stinge.

Concluziile acestei lucrări nu prejudiciază cu nimic descoperirile, întotdeauna posibile, ale

---

[1] W. Perceval Yetts, *An-Yang : a Retrospect*, „China Society Occasional Papers“, Londra, serie nouă, nr. 2, 1942.

[2] *Loc. cit.*, p. 46.

[3] A. Leroi-Gourhan, *L'art animalier dans les bronzes chinois*. „Revue des arts asiatiques“, Paris, 1935.

[4] *Loc. cit.*, p. 76—78.

[5] Bernhard Karlgren, *Huai and Han*, „The Museum of Far Eastern Antiquities“, Bulletin 13, Stockholm, 1941.

unor conexiuni istorice nebănuite încă [1]. Se pune şi acum problema de a şti dacă aceste societăţi ierarhizate şi bazate pe prestigiu au apărut independent în puncte diferite ale lumii sau dacă unele dintre ele nu posedă undeva un leagăn comun. Cred, ca şi Creel [2], că asemănările dintre arta Chinei arhaice şi aceea a coastei nord-vestice, poate chiar şi acelea ale altor regiuni americane, sînt prea accentuate pentru ca noi să nu păstrăm întotdeauna prezentă în minte această posibilitate. Dar chiar dacă ar fi cazul să invocăm difuziunea, această difuziune n-ar putea fi aceea a unor detalii, a unor trăsături independente care circulă fiecare pe cont propriu, desprinzîndu-se după voie de o cultură pentru a se alipi de alta, ci a unor ansambluri organice în care stilul, convenţiile estetice, organizarea socială, viaţa spirituală sînt legate structural între ele. Evocînd o analogie deosebit de remarcabilă a artelor din China arhaică şi de pe coasta nord-vestică, Creel scrie: „Mulţimea de ochi izolaţi folosiţi de desenatorii de pe coasta nord-vestică aminteşte în modul cel mai convingător folosirea lor similară în arta Şan şi mă fac să mă întreb dacă nu era vreo raţiune magică pentru acest lucru, care există la ambele popoare" [3]. Poate; conexiunile magice însă, ca şi iluziile optice, nu există decît în conştiinţa oamenilor, iar noi cerem investigaţiei ştiinţifice să ne facă cunoscute cauzele lor.

---

[1] Problema vechilor relaţii peste Oceanul Pacific s-a pus, într-adevăr, din nou prin surprinzătoarea descoperire într-un muzeu provincial din sud-estul Taiwanului a unui basorelief din lemn care ar putea fi de origine locală. El reprezintă trei personaje în picioare. Cele de la extremităţi sînt de cel mai pur stil maori, pe cînd cel de la mijloc reprezintă o tranziţie între arta maori şi aceea a coastei nord-vestice a Americii (vezi Ling Shun-Sheng, ***Human Figures with Protruding Tongue*** etc., „Bulletin of the Institute of Ethnology", Academia Sinica, nr. 2, septembrie 1956, Nancean, Taipei, Taiwan).

[2] *Loc. cit.*, p. 65—66.

[3] *Loc. cit.*, p. 65.

ŞARPELE CU CORPUL PLIN DE PEŞTI [1]

Într-o publicaţie recentă consacrată tradiţiilor orale ale indienilor toba şi pilaga [2], Alfred Métraux relevă anumite paralele între marile teme mitologice care mai pot fi culese în Chaco de astăzi şi acelea din regiunile andine, teme atestate de vechii autori. Astfel, indienii toba, vilela, mataco cunosc mitul numit „noaptea cea lungă", cules deja de Avila în provincia Huarochiri, iar indienii chiriguano povestesc istoria revoltei uneltelor împotriva stăpînilor lor, legendă care se regăseşte, dealtfel, în regiunea Popol-Vuh şi la indienii montesinos. Autorul de la care împrumutăm aceste observaţii adaugă că acest din urmă episod „este reprezentat şi pe o vază chimu".

Un alt mit cules de Métraux pune în lumină într-un mod deosebit de frapant un motiv singular din care cunoaştem cel puţin două ilustraţii precolumbiene, al cărui studiu ceva mai atent pe baza colecţiilor peruviene din principalele muzee ar permite, fără îndoială, să întîlnim şi alte exemple ale acestui motiv. Este vorba de legenda şarpelui Lik, „mare cît o masă", pe care un indigen milos, înspăimîntat la început de înfăţişarea lui, îl duce pînă la rîul de care animalul imprudent se îndepărtase: „Şarpele îl întrebă : Nu vrei să mă duci în braţe ? — Cum aş putea ? Eşti atît de greu ! — Nu, sînt uşor. — Dar eşti atît de mare ! răspunse omul. — Da, sînt mare, dar uşor. — Dar eşti plin cu peşti (E adevărat, Lik este plin cu peşti. Peştii se găsesc sub coada lui şi cînd se deplasează îi transportă

---

[1] Publicat sub acest titlu în *Actes du XXVIIIe Congrès des Américanistes*, Paris, 1947 (Société des Américanistes, 1948), p. 633—636.

[2] A. Métraux, *Myths of the Toba and Pilaga Indians of the Gran Chaco*, „Memoirs of the American Folklore Society", Philadelphia, vol. 40, 1946.

cu el). Şarpele continuă : Dacă mă duci, o să-ţi dăruiesc toţi peştii care sînt în mine". Mai tîrziu, omul povesteşte aventura lui şi descrie animalul fabulos : „Este plin cu peşti, care se află în coada lui"[1].

În excelentul comentariu care urmează acestui basm, Métraux adaugă : „Am obţinut despre miticul Lik informaţiile ce urmează : Lik este un animal supranatural, un şarpe enorm care poartă în interiorul cozii lui peşti. Unele persoane, deosebit de favorizate de soartă, îl pot întîlni pe Lik eşuat pe uscat iarna, cînd apa se retrage din cea mai mare parte a lagunelor şi a canalelor. Lik le roagă să-l ducă la o lagună plină cu apă. Aceia pe care vederea şarpelui nu izbuteşte să-i înspăimînte răspund, în general, că este prea greu să fie purtat, dar de fiecare dată, datorită forţei sale magice, Lik devine uşor. Cînd înoată din nou în apa adîncă, el promite acelora care l-au ajutat să le dea oricît peşte doresc ori de cîte ori vor cere, însă cu o condiţie : să nu dezvăluie niciodată cum au căpătat peştele..."[2].

Sîntem ispitiţi să evocăm acest mit în legătură cu două vaze ilustrate aici. Primul (fig. 22) este o vază de Nazca cu fundul rotunjit ; corpul, de formă cilindrică grosolană, se strangulează progresiv pînă la deschizătură, al cărei diametru are 9 cm. Înălţimea totală este de 17 cm. Decorul foloseşte cinci culori pe angoba albă : negru, vînăt, ocru-închis, ocru-deschis şi gri-bej. El reprezintă un animal fabulos cu corp omenesc şi al cărui cap, garnisit cu tentacule şi prelungit printr-o falcă cu dinţi fioroşi, se continuă înspre spate printr-un apendice caudal, la început drept, apoi curbat şi terminat la extremitatea posterioară printr-un al doilea cap, mai mic. Această coadă sinuoasă este presărată cu ghimpi printre care circulă peşti, şi toată partea în serpentină, reprezentată ca într-o

[1] *Loc. cit.*, p. 57.
[2] *Loc. cit.*, p. 59.

secţiune, este de asemenea plină cu peşti. Monstrul e ocupat cu devorarea unui om, al cărui corp răsucit îl ţine între dinţi, în timp ce un membru protuberant, în formă de braţ şi de

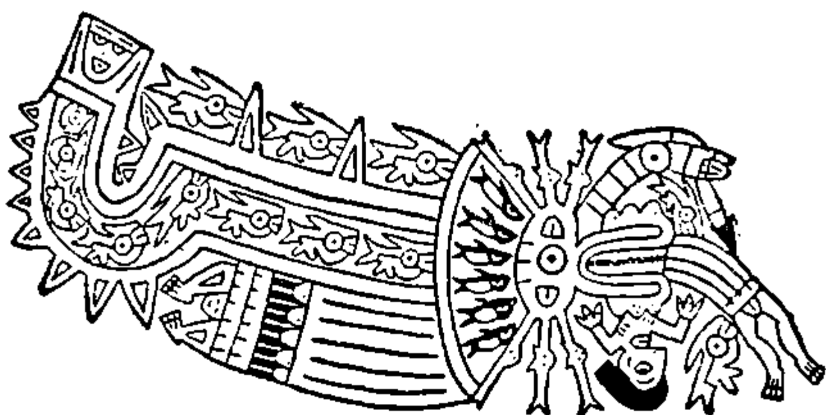


Fig. 22. — Releveu al decorului unei vaze de Nazca

mînă, se pregăteşte să străpungă victima cu o lance. Doi peştişori contemplă drama şi par să-şi aştepte partea lor din festin. S-ar spune că întreaga scenă ilustrează un episod cules de Métraux de la informatorii săi : „Uneori Lik înghite oameni. Dacă atunci cînd ajung în interiorul şarpelui îşi mai păstrează cuţitul asupra lor, ei îi pot deschide inima, tăindu-şi o ieşire ; în acelaşi timp ei pun mîna pe toţi peştii care se găsesc în coada lui“[1]. Totuşi, în documentul vechi, mai curînd şarpele este cel care pare a avea avantajul armelor.

A doua vază (fig. 23), a cărei ilustraţie o împrumutăm de la Bässler, provine din Pacasmayo. Regăsim acelaşi monstru, jumătate şarpe, jumătate om, şi al cărui corp curbat este de asemenea plin cu peşti. O bandă decorată cu valuri stilizate sugerează că animalul se află într-un rîu, la suprafaţa căruia navighează un om într-o barcă. Şi în acest caz documentul arheologic aduce o glosă uimitor de fidelă a povestirii contemporane : „Unchiul din *Kidos'k* mi-a spus că odată l-a văzut pe Lik cu adevărat. Într-o zi,

[1] *Loc. cit.*, p. 59.

pe cînd pescuia în barcă, a auzit deodată un zgomot mare pe care l-a recunoscut ca fiind produs de Lik. De îndată el a vîslit din toate puterile spre mal"[1].



Fig. 23 — Vază din Pacasmayo (după *Bässler*).

Aceste corespondențe, păstrate în regiuni îndepărtate și la interval de cîteva secole, cer o contraprobă și posibilitatea de a compara cu piesele reproduse aici ilustrarea legendelor lor de către indigenii contemporani. Lucrul nu pare imposibil, căci Métraux arată că un artist toba i-a executat un desen al lui Lik cu corpul plin de pești.

Dar mai ales pare cert că în acele regiuni ale Americii de Sud în care culturi înalte și minore au întreținut contacte regulate sau intermitente în decursul unei perioade prelungite, etnograful și etnologul își pot acorda reciproc ajutor pentru elucidarea unor probleme comune. „Șarpele cu corpul plin de pești" nu este decît o temă printre altele a căror ilustrare ceramica peruviană din nord și din sud a multiplicat-o la infinit. Cum ne putem oare îndoi că cheia interpretării atîtor motive, încă ermetice, nu s-ar afla la dispoziția noastră și imediat accesibilă în mituri și basme mereu vii ? Ar fi o greșeală să neglijăm aceste metode prin care prezentul

[1] *Loc. cit.*, p. 69.

permite accesul la trecut. Numai ele ne pot călăuzi într-un labirint de monştri şi de zei, cînd, în lipsa scrierii, documentul plastic este incapabil de a se depăşi pe sine. Restabilind legăturile dintre regiuni îndepărtate, dintre perioade istorice diferite şi dintre culturi inegal dezvoltate, ele atestă, pun în lumină şi, poate, într-o zi vor explica această vastă stare de sincretism, de care, spre nenorocirea sa, americanistul pare să fie condamnat să se lovească mereu în căutarea antecedentelor istorice ale unui fenomen particular sau altuia [1].

---

[1] Într-un articol intitulat : *La deidad primitiva de los Nasca*, publicat în 1932 în „Revista del Museo nacional", vol. II, nr. 2, Yacovleff a abordat şi el aceeaşi problemă şi formulează ipoteza că animalul reprezentat ar fi un teribil vînător al mărilor, peşte lung de patru pînă la nouă metri, *Orca gladiator*. Dacă sugestia este exactă, ar trebui să vedem în legenda pilaga, culeasă de Métraux, ecoul la populaţiile de pe uscat al unei teme maritime. Oricum, legătura dintre documentul modern şi piesele arheologice rămîne impresionantă (ne referim anume la fig. 9 *h, m,* p. 132 din articolul lui Yacovleff).

Să nu pierdem totuşi din vedere că acelaşi mit, cu laitmotivul său caracteristic : „Tu eşti greu. — Nu, sînt uşor !", se regăseşte pînă în America de Nord, şi anume la triburile sioux, dar că monstrul acvatic nu este la aceşti vînători o mamă a peştilor, ci o mamă a bizonilor. În mod foarte curios, mama peştilor reapare la irochezi (care nu sînt totuşi pescari) cu o precizare suplimentară : „Coama mea este grea de peşti", care nu poate să nu amintească frescele maya din Bonampak, în care personajele poartă o coafură (sau păr) încărcată cu peşti, şi unele mituri, mai ales din sud-estul Statelor Unite, în care eroul înmulţeşte peştii spălîndu-şi părul în rîu.

PROBLEME DE METODĂ ŞI DE ÎNVĂŢĂMÎNT

CAPITOLUL XV

NOŢIUNEA DE STRUCTURĂ ÎN ETNOLOGIE [1]

„Cercetările pe care le putem întreprinde în această privinţă nu trebuie să le luăm drept adevăruri istorice, ci numai ca raţionamente ipotetice şi condiţionate, care mai degrabă pot să lămurească natura lucrurilor decît să arate adevărata lor origine, şi asemănătoare ipotezelor pe care le fac în fiecare zi fizicienii noştri cu privire la alcătuirea lumii" *.

Noţiunea de structură socială evocă probleme prea vaste şi prea vagi pentru a putea fi tratate în limitele unui articol. Programul acestui simpozion admite implicit acest lucru : unele teme apropiate de tema noastră au fost atribuite altor participanţi. Astfel, studii ca acelea consacrate *stilului*, *categoriilor universale ale culturii*, *lingvisticii structurale* se referă foarte

[1] Tradus şi adaptat după comunicarea originală în limba engleză : *Social Structure*, *Wenner-Gren Foundation International Symposium on Anthropology*, New York, 1952, publicată ulterior în : A. L. Kroeber, (ed.), *Anthropology To-Day*, Univ. of Chicago Press, 1953, p. 524—553.

* J. J. Rousseau, Discurs asupra inegalităţii dintre oameni, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1958, p. 77. — *Nota trad.*

îndeaproape la subiectul nostru și cititorul prezentei lucrări va trebui și el să se refere la ele.

În afară de aceasta, atunci cînd vorbim de structură socială, ne preocupăm mai ales de aspectele formale ale fenomenelor sociale ; părăsim domeniul descrierii pentru a examina noțiuni și categorii care nu aparțin propriu-zis etnologiei, dar pe care ea ar vrea să le utilizeze după exemplul altor discipline științifice, care de multă vreme tratează unele dintre problemele lor așa cum am dori noi să facem cu ale noastre. Fără îndoială, aceste probleme diferă în ceea ce privește conținutul, dar avem, pe drept sau pe nedrept, sentimentul că am putea trata propriile noastre probleme într-un mod aproape similar cu condiția de a adopta același tip de formalizare. Interesul cercetărilor structurale constă tocmai în faptul că ele ne dau speranța că științe mai avansate decît a noastră sub acest raport ne pot furniza modele de metode și de soluții.

Ce trebuie, așadar, să înțelegem prin structură socială ? Prin ce se deosebesc studiile care se referă la ea de toate descrierile, analizele și teoriile care vizează relațiile sociale, înțelese în sens larg și care se confundă cu obiectul însuși al antropologiei ? Autorii nu sînt deloc de acord asupra conținutului acestei noțiuni ; chiar unii dintre cei care au contribuit la introducerea ei par astăzi a o regreta. Astfel, în a doua ediție a *Antropologiei* sale, Kroeber scrie :

„Noțiunea de «structură» nu este, probabil, nimic altceva decît o concesie față de modă : un termen cu sens bine definit începe să exercite deodată o atracție ciudată în decurs de vreo zece ani, cum ar fi, de pildă, cuvîntul «aerodinamic» ; lumea începe să-l întrebuințeze fără discernămînt, pentru că sună plăcut la ureche. Fără îndoială, o personalitate tipică poate fi considerată din punctul de vedere al structurii sale. Dar același lucru este adevărat pentru o articulare fiziologică, pentru un organism, pen-

tru o societate sau o cultură oarecare, pentru un cristal sau o mașină. Orice lucru, cu condiția de a nu fi complet amorf, posedă o structură. Astfel încît se pare că termenul de «structură» nu adaugă absolut nimic la ceea ce știm deja, atunci cînd îl întrebuințăm, decît o picanterie agreabilă" (Kroeber, 1948, p. 325) [1].

Acest text vizează direct pretinsa „structură a personalității de bază" ; el implică însă o critică mai radicală, care pune în cauză folosirea însăși a noțiunii de structură în antropologie.

O definiție este indispensabilă nu numai din cauza unor incertitudini actuale. Din punct de vedere structuralist, care trebuie totuși adoptat aici chiar dacă ar fi numai pentru faptul că problema există, noțiunea de structură nu ține de o definiție inductivă, bazată pe compararea și pe abstragerea elementelor comune tuturor accepțiilor termenului, așa cum este el întrebuințat în mod obișnuit. Ori termenul de structură socială nu are sens, ori acest sens are el însuși deja o structură. Această structură a noțiunii trebuie înțeleasă în primul rînd dacă nu vrem să ne lăsăm copleșiți de un inventar fastidios al tuturor cărților și articolelor privind relațiile sociale : chiar numai lista lor ar depăși limitele acestui capitol. O a doua etapă ne va permite să comparăm definiția noastră provizorie cu acelea pe care alți autori par a le admite, explicit sau implicit. Vom proceda la acest examen în secțiunea consacrată înrudirii, fiindcă acesta este principalul context în care apare

---

[1] Compară cu următoarea formulă a aceluiași autor : „Termenul de «structură socială», care tinde să înlocuiască pe cel de «organizare socială», fără a adăuga, pare-se, nimic la conținutul sau la semnificația ei" (1943, p. 105).

În tot capitolul de față, foarte încărcat cu referințe bibliografice, am renunțat să reproducem în notă titlurile complete ale lucrărilor citate, pe care cititorul le va găsi cu ușurință, după numele autorului și data publicării, în bibliografia generală de la sfîrșitul volumului.

noțiunea de structură. În realitate, etnologii s-au ocupat de structură aproape exclusiv în legătură cu problemele de înrudire.

I. Definiție și probleme de metodă

Principiul fundamental este că noțiunea de structură socială nu se referă la realitatea empirică, ci la modele construite după ea. Astfel apare deosebirea dintre două noțiuni atît de apropiate, încît au fost adeseori confundate, adică aceea de *structură socială* și aceea de *relații sociale*. *Relațiile sociale* sînt materia primă întrebuințată pentru construirea modelelor care scot în evidență *structura socială* însăși. În nici un caz aceasta nu poate fi deci redusă la totalitatea relațiilor sociale care pot fi observate într-o societate dată. Cercetările de structură nu revendică un domeniu propriu printre faptele de societate; ele constituie mai curînd o metodă susceptibilă de a fi aplicată diverselor probleme etnologice și ele seamănă cu formele de analiză structurală utilizate în diferite domenii.

Este vorba, așadar, de a ști în ce constau aceste modele care sînt obiectul însuși al analizelor structurale. Problema nu ține de etnologie, ci de epistemologie, căci definițiile ce urmează nu împrumută nimic din materia primă a lucrărilor noastre. Ne gîndim de fapt că, pentru a merita numele de structură, modelele trebuie să satisfacă exclusiv patru condiții.

În primul rînd, o structură prezintă un caracter de sistem. Ea constă din elemente, astfel încît o modificare a unuia dintre ele atrage după sine o modificare a tuturor celorlalte. În al doilea rînd, orice model aparține unui grup de transformări, fiecare dintre ele cores-

punzînd unui model din aceeași familie, așa încît ansamblul acestor transformări constituie un grup de modele.

În al treilea rînd, proprietățile indicate mai sus permit să se prevadă în ce mod va reacționa modelul în cazul modificării unuia dintre elementele sale.

În sfîrșit, modelul trebuie să fie construit în așa fel, încît funcționarea lui să poată explica toate faptele observate [1].

a) *Observare și experimentare*

Aceste două niveluri vor fi întotdeauna distincte. Observarea faptelor și elaborarea metodelor care permit ca ele să fie folosite pentru construirea de modele nu se confundă niciodată cu experimentarea pe baza modelelor înseși. Prin „experimentare pe modele" înțeleg ansamblul procedeelor care permit să se afle cum reacționează un model dat la modificări sau de a compara între ele modele de același tip sau de tipuri diferite. Această distincție este indispensabilă spre a risipi anumite neînțelegeri. Nu

---

[1] Compară cu von Neumann: „Modelele (cum sînt jocurile) sînt construcții teoretice care presupun o definiție precisă, exhaustivă și nu prea complicată: în plus, ele trebuie să fie asemenea realității sub toate raporturile care interesează cercetarea în curs. Recapitulăm: pentru ca o tratare matematică să fie posibilă, definiția trebuie să fie precisă și exhaustivă. Construcția nu trebuie complicată în mod inutil, pînă la punctul în care tratarea matematică ar putea să fie împinsă dincolo de stadiul formalizării și să dea rezultate numerice complete. Asemănarea cu realitatea este necesară pentru ca funcționarea modelului să fie semnificativă. Dar această asemănare poate fi de obicei restrînsă la cîteva aspecte, considerate esențiale *pro tempore*, altfel condițiile enumerate mai sus ar deveni incompatibile" (Neumann și Morgenstern, 1944).

există oare contradicție între observarea etnografică, întotdeauna concretă și individualizată, și cercetările structurale, cărora li se atribuie adeseori un caracter abstract și formal, pentru a se contesta că s-ar putea trece de la prima la ultimele ? Contradicția dispare de îndată ce s-a înțeles că aceste caractere antitetice țin de două niveluri diferite sau, mai exact, corespund la două etape ale cercetării. La nivelul observării, regula principală — s-ar putea spune chiar singura regulă — este că toate faptele trebuie să fie observate și descrise exact, fără a permite prejudecăților teoretice să le altereze natura sau importanța. Această regulă implică ca o consecință o altă regulă : faptele trebuie studiate ca atare (ce procese concrete le-au determinat existența ?), precum și în relația lor cu ansamblul (adică orice schimbare observată într-un punct va fi raportată la circumstanțele globale ale apariției sale).

Această regulă și corolarele ei au fost clar formulate de K. Goldstein (1951, p. 18—25) în termeni proprii cercetărilor psihofiziologice ; ele sînt aplicabile și altor forme de analiză structurală. Din punctul nostru de vedere, ele permit să înțelegem că între grija pentru detaliul concret propriu descrierii etnografice și validitatea și generalitatea pe care le revendicăm pentru modelul construit după ea nu există contradicție, ci o strînsă corelație. Într-adevăr, se pot concepe multe modele diferite, însă comode, sub diverse aspecte, pentru descrierea și explicarea unui grup de fenomene. Cu toate acestea, cel mai bun va fi întotdeauna modelul *adevărat*, adică acel care, fiind și cel mai simplu, va corespunde dublei condiții de a nu folosi alte fapte decît cele considerate și de a le explica pe toate. Prima sarcină este deci de a ști care sînt acele fapte.

b) *Conştiinţă şi inconştient*

Modelele pot fi conştiente sau inconştiente, în funcţie de nivelul la care funcţionează. Boas, căruia îi revine meritul de a fi făcut această distincţie, a arătat că un grup de fenomene se pretează cu atît mai bine la analiza structurală, cu cît societatea nu dispune de un model conştient pentru a-l interpreta sau justifica (1911, p. 67). Va surprinde, poate, faptul de a-l vedea pe Boas citat ca unul dintre maeştrii gîndirii structuraliste ; unii îi atribuie un rol mai curînd opus. Am încercat să arăt într-o altă lucrare [1] că eşecul lui Boas din punct de vedere structuralist nu se explică prin incomprehensiune sau ostilitate. În istoria structuralismului, Boas a fost mai curînd un precursor. El a avut însă pretenţia de a impune cercetărilor structurale condiţii prea riguroase. Unele dintre aceste condiţii au putut fi asimilate de succesorii săi, altele erau însă atît de severe şi greu de satisfăcut, încît ar fi sterilizat progresul ştiinţific în orice domeniu.

Un model poate fi conştient sau inconştient, această condiţie nu afectează natura lui. Putem spune doar că o structură superficial ascunsă în inconştient face mai probabilă existenţa unui model care o maschează conştiinţei colective ca un ecran. Într-adevăr, modelele conştiente, pe care le numim în mod obişnuit „norme", sînt considerate printre cele mai sărace, din cauza funcţiei lor de perpetuare a credinţelor şi uzanţelor mai curînd decît de expunere a resorturilor lor. Aşa încît analiza structurală se loveşte de o situaţie paradoxală, binecunoscută de lingvist : cu cît structura aparentă este mai clară, cu atît mai greu devine de a sesiza structura profundă din cauza modelelor conştiente şi deformate care se interpun ca nişte obstacole între observator şi obiectul său.

[1] *Istorie şi etnologie*, cap. I din volumul de faţă.

Etnologul va trebui, aşadar, să facă întotdeauna deosebirea între cele două situaţii în care riscă să se trezească. El poate fi nevoit să construiască un model corespunzător unor fenomene al căror caracter sistemic n-a fost înţeles de societatea pe care o studiază. Aceasta este situaţia cea mai simplă, despre care Boas a subliniat că oferea şi terenul cel mai favorabil pentru cercetarea etnologică. Totodată etnologul are de-a face în alte cazuri nu numai cu materiale brute, ci şi cu modele deja construite de cultura examinată sub formă de interpretări. Am arătat deja că astfel de modele pot fi foarte imperfecte, dar nu acesta este întotdeauna cazul. Multe dintre culturile zise primitive au elaborat modele, de exemplu ale regulilor lor de căsătorie, mai bune decît acelea ale etnologilor profesionişti [1]. Există, prin urmare, două motive pentru respectarea acestor modele „făcute în casă". Mai întîi, ele pot fi bune sau pot oferi cel puţin o cale de acces la structură ; fiecare cultură are teoreticienii ei, a căror operă merită tot atîta atenţie cîtă o acordă etnologul unor colegi. Apoi, chiar dacă modelele sînt tendenţioase sau inexacte, tendinţa şi genul erorilor pe care le conţin fac parte integrantă din faptele supuse studiului şi poate că ele se numără printre cele mai semnificative. Dar atunci cînd acordă întreaga sa atenţie acestor modele produse de cultura indigenă, etnologul nu trebuie să uite că normele culturale nu sînt în mod automat şi structuri. Ele sînt mai curînd elemente de sprijin importante pentru a ajuta la descoperirea structurilor : uneori documente brute, uneori contribuţii teoretice, comparabile cu acelea aduse de etnologul însuşi.

Durkheim şi Mauss au înţeles just că reprezentările conştiente ale indigenilor merită întotdeauna mai multă atenţie decît teoriile pro-

[1] Pentru exemple şi o discuţie detaliată, cf. Lévi-Strauss (1949 *b*, p. 558 şi urm.).

venite, tot ca reprezentări conștiente, din societatea observatorului. Chiar inadecvate fiind, cele dintîi oferă o mai bună cale de acces la categoriile (inconștiente) ale gîndirii indigene, în măsura în care sînt legate structural de acestea. Fără a subaprecia importanța și caracterul inovator al acestui demers, trebuie să recunoaștem totuși că Durkheim și Mauss nu l-au continuat atît de departe cît ar fi fost de dorit. Căci reprezentările conștiente ale indigenilor, oricît de interesante ar fi ele din motivul indicat mai sus, pot rămîne obiectiv tot atît de distanțate de realitatea inconștientă ca celelalte [1].

c) *Structură și măsură*

Se spune uneori că noțiunea de structură permite introducerea măsurării în etnologie. Această idee a apărut în urma folosirii formulelor matematice sau aparent matematice în unele lucrări etnologice recente. Este fără îndoială exact că în cîteva cazuri s-a reușit să se atribuie valori numerice unor constante. Astfel sînt cercetările lui Kroeber cu privire la evoluția modei feminine, care marchează o dată în istoria studiilor structuraliste (Richardson și Kroeber, 1940) și alte cîteva despre care vom vorbi mai departe.

Cu toate acestea, nu există între noțiunea de *măsură* și cea de *structură* nici o conexiune necesară. În științele sociale, cercetările structurale au apărut ca o consecință indirectă a unor dezvoltări ale matematicilor moderne care au conferit punctului de vedere calitativ o importanță crescîndă, îndepărtîndu-se astfel de perspectiva cantitativă a matematicilor tradiționale. În diverse domenii : logica matematică, teoria mulțimilor, teoria grupurilor și to-

[1] Asupra acestui subiect vezi cap. VII și VIII din volumul de față.

pologia, s-a observat că problemele care nu comportau o soluție metrică puteau fi totuși supuse unei tratări riguroase. Amintim aici titlurile lucrărilor celor mai importante pentru științele sociale : *Theory of Games and Economic Behavior* de J. von Neumann și O. Morgenstern (1944) ; *Cybernetics etc.* de N. Wiener (1948) ; *The Mathematical Theory of Communication* de C. Shannon și W. Weaver (1950).

d) *Modele mecanice și modele statistice*

O ultimă distincție se referă la scara modelului, comparată cu aceea a fenomenelor. Un model ale cărui elemente constitutive sînt la scara fenomenelor va fi denumit „model mecanic", iar cel ale cărui elemente sînt la o scară diferită, „model statistic". Să luăm ca exemplu legile căsătoriei. În societățile primitive, aceste legi pot fi reprezentate sub formă de modele în care figurează indivizii efectiv distribuiți în clase de înrudire sau în clanuri ; astfel de modele sînt mecanice. În societatea noastră este imposibil să recurgem la acest gen de modele, căci diversele tipuri de căsătorie depind aici de factori mai generali : talia grupurilor primare și secundare de care țin soții posibili ; fluiditatea socială, cantitatea de informație etc. Pentru a reuși să determinăm constantele sistemului nostru matrimonial (ceea ce încă nu s-a încercat), ar trebui deci definite mediile și pragurile : modelul apropriat ar fi de natură statistică.

Între aceste două forme există, fără îndoială, altele intermediare. Astfel, unele societăți (dintre care și a noastră) folosesc un model mecanic pentru definirea gradelor prohibite și se bizuie pe un model statistic în ceea ce privește căsătoriile posibile. Dealtfel, aceleași fenomene pot ține de două tipuri de modele, după modul în care sînt grupate între ele sau cu alte feno-

mene. Un sistem care favorizează căsătoria verilor prin alianță, dar în care această formulă ideală corespunde numai unei anumite proporții a uniunilor recenzate, cere pentru a fi explicată în mod satisfăcător un model mecanic și un model statistic în același timp.

Cercetările structurale n-ar prezenta nici un interes dacă structurile n-ar fi traductibile în modele ale căror proprietăți formale sînt comparabile independent de elementele care le compun. Sarcina structuralistului este de a identifica și a izola nivelurile de realitate care au o valoare strategică din punctul său de vedere, sau, altfel spus, care pot fi reprezentate sub formă de modele oricare ar fi natura acestora din urmă.

De asemenea, uneori pot fi luate în considerare simultan aceleași date din puncte de vedere diferite, care au, toate, o valoare strategică, deși modelele corespunzătoare fiecăruia pot fi cînd mecanice, cînd statistice. Științele exacte și cele naturale cunosc situații de tipul acesta ; astfel, teoria corpurilor în mişcare ține de mecanică dacă corpurile fizice considerate sînt puține la număr. Dar atunci cînd acest număr crește dincolo de un anumit ordin de mărime, trebuie să se recurgă la termodinamică, adică să se substituie modelului mecanic anterior un model statistic, deși natura fenomenelor a rămas aceeași în ambele cazuri.

Situații de același gen se prezintă adeseori în științele umaniste și sociale. Să luăm, de exemplu, sinuciderea : o putem examina din două perspective diferite. Analiza unor cazuri individuale permite construirea a ceea ce s-ar putea numi modele mecanice de sinucidere, ale căror elemente sînt date de tipul de personalitate al victimei, de istoria sa individuală, de proprietățile grupurilor primare și secundare al căror membru a fost și așa mai departe. Se pot însă construi și modele statistice, bazate

pe frecvenţa sinuciderilor în cursul unei perioade date, în una sau în mai multe societăţi sau în grupuri primare ori secundare de diferite tipuri etc. Oricare ar fi perspectiva aleasă, vom fi izolat în acest fel niveluri la care studiul structural al sinuciderii este semnificativ, cu alte cuvinte permite construirea de modele a căror comparaţie să fie posibilă : 1) pentru mai multe forme de sinucideri, 2) pentru societăţi diferite şi 3) pentru diverse tipuri de fenomene sociale. Progresul ştiinţific nu constă deci numai în descoperirea unor constante caracteristice pentru fiecare nivel, ci şi în izolarea unor niveluri nereperate încă, la care studiul fenomenelor date păstrează o valoare strategică. E ceea ce s-a produs la apariţia psihanalizei, care a descoperit mijlocul de a elabora modele corespunzătoare unui nou cîmp de investigaţii : viaţa psihică a pacientului luată în totalitatea ei.

Aceste considerente vor ajuta la o mai bună înţelegere a dualităţii (am fi tentaţi să spunem a contradicţiei) care caracterizează studiile structurale. Ne propunem, în primul rînd, să izolăm unele niveluri semnificative, ceea ce implică decupajul fenomenelor. Din acest punct de vedere, fiecare tip de studii structurale pretinde la autonomie, la independenţă în raport cu toate celelalte şi, de asemenea, în raport cu investigarea aceloraşi fapte, bazată însă pe alte metode. Totuşi, cercetările noastre nu au decît un singur interes, acela de a construi modele ale căror proprietăţi formale sînt, din punctul de vedere al comparaţiei şi al explicaţiei, reductibile la proprietăţile altor modele, ţinînd la rîndul lor de niveluri strategice diferite. Putem astfel spera să înlăturăm barierele dintre disciplinele învecinate şi să promovăm o adevărată colaborare între ele.

Vom ilustra acest punct printr-un exemplu. Problema raporturilor dintre istorie şi etnolo-

gie a constituit recent obiectul a numeroase discuţii. În pofida unor critici care mi-au fost adresate [1], îmi menţin părerea că noţiunea de timp nu este în centrul dezbaterii. Dar dacă ceea ce deosebeşte cele două discipline nu este perspectiva temporală proprie istoriei, atunci în ce constă deosebirea dintre ele ? Pentru a răspunde trebuie să ne referim la observaţiile prezentate în paragraful precedent şi să reaşezăm istoria şi etnologia în rîndul celorlalte ştiinţe sociale.

Etnografia şi istoria se deosebesc, în primul rînd, de etnologie şi de sociologie prin aceea că primele două se bazează pe colectarea şi pe organizarea documentelor, pe cînd celelalte două studiază mai curînd modelele construite pe baza şi cu ajutorul acestor documente.

În al doilea rînd, etnografia şi etnologia corespund respectiv la două etape ale aceleiaşi cercetări care duce în cele din urmă la modele mecanice, în timp ce istoria (şi celelalte discipline clasificate de obicei ca „auxiliare") duce la modele statistice. Relaţiile dintre aceste patru discipline pot fi deci reduse la două opoziţii : una între observaţia empirică şi construcţia de modele (ca o caracterizare a demersului iniţial), cealaltă între caracterul statistic sau mecanic al modelelor, considerate la punctul de sosire. Afectînd în mod arbitrar semnul +

[1] Privitor la aceste discuţii ne vom referi la C. Lévi-Strauss, *Istorie şi etnologie* (cap. I al prezentului volum) ; *Race et histoire*, Paris, 1952 ; aceste lucrări au suscitat critici şi comentarii din partea următorilor : C. Lefort, *L'échange et la lutte des hommes*, „Les Temps modernes", februarie 1951 ; *Sociétés sans histoire et historicité*, „Cahiers internationaux de sociologie", vol. 12, anul 7, 1952 ; Jean Pouillon, *L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss*, „Les Temps modernes", iulie 1956 ; Roger Bastide, *Lévi-Strauss ou l'ethnographe „à la recherche du temps perdu"*, „Présence africaine", aprilie-mai, 1956 ; G. Balandier, *Grandeur et servitude de l'ethnologue*, „Cahiers du Sud", anul 43, nr. 337, 1956.

primului termen și semnul — celui de-al doilea termen al fiecărei opoziții, avem :

	Istorie	*Sociologie*	*Etnografie*	*Etnologie*
observație empirică/construcție de modele	+	—	+	—
modele mecanice/modele statistice	—	—	+	+

Astfel se înțelege de ce științele sociale, care trebuie să adopte toate în mod necesar o perspectivă temporală, se deosebesc prin folosirea a două categorii de timp.

Etnologia face apel la un timp „mecanic", adică reversibil și noncumulativ : modelul unui sistem de înrudire patriliniară nu conține nimic care să indice dacă a fost întotdeauna patriliniar sau dacă a fost precedat de un sistem matriliniar ori chiar de o întreagă serie de oscilații între cele două forme. Dimpotrivă, timpul istoriei este „statistic" : el nu este reversibil și comportă o orientare determinată. O evoluție care ar duce societatea italiană contemporană înapoi la republica romană ar fi tot atît de imposibil de conceput ca și reversibilitatea proceselor care țin de a doua lege a termodinamicii.

Discuția de mai sus precizează distincția propusă de Firth dintre noțiunea de structură socială, în care timpul nu joacă nici un rol, și aceea de organizare socială, în care timpul e chemat să intervină (1951, p. 40). Același lucru se poate spune despre dezbaterea prelungită dintre adepții antievoluționismului boasian și Leslie White (1949). Boas și școala sa s-au ocupat mai ales de modele meca-

nice, unde noțiunea de evoluție nu are valoare euristică. Această noțiune capătă un sens deplin pe tărîmul istoriei și al sociologiei, cu condiția însă ca elementele la care se referă să nu fie formulate în termenii unei tipologii „culturaliste", care utilizează exclusiv modele mecanice. Dimpotrivă, aceste elemente ar trebui sesizate la un nivel destul de profund spre a avea certitudinea că vor rămîne identice oricare ar fi contextul cultural în care intervin (ca și genele, care sînt elemente identice, susceptibile să apară în combinații diferite din care rezultă tipurile rasiale, adică modele statistice). În sfîrșit, este necesar să se poată elabora lungi serii statistice. Boas și școala sa sînt deci îndreptățiți să recuze noțiunea de evoluție. La nivelul modelelor mecanice pe care ei le folosesc în mod exclusiv, ea nu este semnificantă, iar White greșește atunci cînd vrea să reintegreze noțiunea de evoluție de vreme ce persistă în utilizarea unor modele de același tip ca și adversarii săi. Evoluționiștii și-ar restabili cu mai multă ușurință poziția dacă ar consimți să substituie modelelor mecanice modele statistice, adică modele ale căror elemente să fie independente de combinația lor și să rămînă identice în decursul unei perioade de timp destul de lungi [1].

Deosebirea dintre modelul mecanic și modelul statistic prezintă un alt interes : ea permite clarificarea rolului metodei comparative în cercetările structurale. Radcliffe-Brown și Lowie au avut amîndoi tendința de a supraestima acest rol. Astfel, primul scrie (1952, p. 14) :

„Sociologia teoretică este privită în general ca o știință inductivă. Inducția este, într-adevăr, procedeul logic care permite să se infereze propoziții generale din studiul exemplelor speciale. Profesorul Evans-Pritchard... pare să creadă

[1] Dealtfel, tocmai așa se și dezvoltă evoluționismul biologic contemporan în lucrările lui J.B.S. Haldane, G.G. Simpson, etc.

uneori că metoda logică de inducție, care folosește comparația, clasificarea și generalizarea, nu poate fi aplicată fenomenelor umane și vieții sociale... În ceea ce mă privește țin ca etnologia să se bazeze pe studiul comparativ și sistematic al unui mare număr de societăți".

Într-un studiu anterior, Radcliffe-Brown spunea cu privire la religie (1945, p. 1) :

„Metoda experimentală aplicată sociologiei religioase... ne învață că trebuie să verificăm ipotezele noastre pe baza unui număr suficient de religii diferite sau de culte religioase particulare, confruntate fiecare cu societatea specifică în care se manifestă. O asemenea acțiune depășește capacitățile unui singur cercetător ; ea presupune colaborarea mai multora".

În același spirit, Lowie începe prin a sublinia (1948 *a*, p. 38) că „literatura etnologică este plină de pretinse corelații care n-au nici o bază experimentală" și insistă asupra necesității „de a lărgi baza inductivă" a generalizărilor noastre (1948 *a*, p. 68). Astfel, cei doi autori sînt de acord să se dea etnologiei un fundament inductiv ; în această privință, ei se despart nu numai de Durkheim : „Cînd o lege a fost confirmată printr-o experiență bine făcută, atunci această dovadă este universal valabilă" (1912, p. 593), ci și de Goldstein. Așa cum am mai semnalat, acesta din urmă a formulat în modul cel mai lucid ceea ce s-ar putea numi „regulile metodei structuraliste" dintr-un punct de vedere destul de general pentru a le face valabile dincolo de domeniul limitat pentru care inițial le concepuse. Goldstein observă că necesitatea de a proceda în fiecare caz la un studiu detaliat atrage după sine ca o consecință restrîngerea numărului de cazuri care vor putea fi luate în considerare în acest fel. Nu riscăm, oare atunci să ne fixăm la cazuri prea speciale, pentru ca pe baza lor restrînsă să putem formula concluzii valabile pentru toate celelalte ? El răspunde (1951, p. 25) : „Această obiecție subapreciază

complet situaţia reală : mai întîi, acumularea de fapte — chiar foarte numeroase — nu serveşte la nimic dacă ele au fost stabilite într-un mod imperfect, nu conduce niciodată la cunoaşterea lucrurilor aşa cum se petrec în actualitate... Cazurile trebuie să fie astfel alese, încît să permită elaborarea unor judecăţi decisive. Dar atunci ceea ce va fi stabilit pentru un caz va fi valabil şi pentru celelalte".

Puţini sînt etnologii care ar accepta să-şi asume această concluzie. Totuşi cercetarea structuralistă ar fi zadarnică dacă nu am fi pe deplin conştienţi de dilema lui Goldstein : fie a studia cazuri numeroase într-un mod întotdeauna superficial şi fără un rezultat important, fie a ne limita în mod hotărît la analiza aprofundată a unui mic număr de cazuri şi a dovedi astfel că în cele din urmă o experienţă bine făcută are valoarea unei demonstraţii.

Cum se explică ataşamentul unui număr atît de mare de etnologi faţă de metoda comparativă ? Nu cumva şi aici ei confundă tehnicile potrivite pentru construcţia şi studiul modelelor mecanice şi a celor statistice ? Poziţia lui Durkheim şi a lui Goldstein este inexpugnabilă în ceea ce priveşte pe cele dintîi : este, dimpotrivă, evident că nu se poate elabora un model statistic fără statistici, cu alte cuvinte fără a acumula un număr foarte mare de fapte. Dar chiar în acest caz metoda nu poate fi numită comparativă : faptele acumulate nu vor avea valoare decît dacă ţin toate de acelaşi tip. Se revine mereu la aceeaşi opţiune, care constă în a studia fundamental *un* caz şi singura deosebire constă în modul de decupare a „cazului", ale cărui elemente constitutive vor fi (în funcţie de tiparul adoptat) la scara modelului proiectat sau la o scară diferită.

Am încercat pînă acum să elucidăm cîteva chestiuni de principiu care privesc natura însăşi a noţiunii de structură socială. Astfel de-

vine mai uşor să se procedeze la un inventar al principalelor tipuri de cercetare şi să se discute unele rezultate.

II. Morfologie socială sau structuri de grup

În această a doua secţiune, termenul de „grup“ nu desemnează grupul social, ci, în sens mai general, modul în care fenomenele sînt grupate între ele. Pe de altă parte, din prima secţiune a lucrării de faţă rezultă că cercetările structurale au ca obiect studiul relaţiilor sociale cu ajutorul modelelor.

Or, este imposibil de a concepe relaţiile sociale în afara unui mediu comun care le serveşte ca sistem de referinţă. Spaţiul şi timpul sînt două sisteme de referinţă care permit a considera relaţiile sociale împreună sau izolat. Aceste dimensiuni de spaţiu şi de timp nu coincid cu acelea pe care le folosesc celelalte ştiinţe. Ele constau într-un spaţiu „social“ şi într-un timp „social“, ceea ce înseamnă că ele nu au alte proprietăţi decît acelea ale fenomenelor sociale care le populează. În funcţie de structura lor particulară, societăţile omeneşti au conceput aceste dimensiuni în moduri foarte diferite. Etnologul nu trebuie deci să fie îngrijorat dacă se va vedea obligat să folosească tipuri neobişnuite pentru el şi chiar să inventeze tipuri pentru necesităţile momentului.

Am menţionat deja că continuul temporal apare reversibil sau orientat, după nivelul care oferă cea mai mare valoare strategică la care trebuie să ne plasăm din punctul de vedere al cercetării în curs. Se pot prezenta şi alte eventualităţi : timp independent de cel al observatorului şi nelimitat ; timp funcţie de timpul propriu (biologic) al observatorului şi limitat ; timp care poate fi sau nu analizat în părţi, care

sînt ele însele omologe între ele sau specifice etc. Evans-Pritchard a arătat că eterogenitatea calitativă, sesizată superficial de observator între propriul său timp și timpuri care țin de alte categorii : istorie, legendă sau mit, poate fi redusă la proprietăți formale de acest tip (1939, 1940). Această analiză, inspirată de studiul unei societăți africane, poate fi extinsă la propria noastră societate (Bernot și Blancard, 1953).

În ceea ce privește spațiul, Durkheim și Mauss au descris cei dintîi proprietățile variabile care trebuie să fie recunoscute pentru a putea interpreta structura unui mare număr de societăți zise primitive (1901—1902). Dar ei s-au inspirat în primul rînd de la Cushing, care astăzi e căzut în desuetudine. Opera lui Frank Hamilton Cushing este în realitate de o perspicacitate și de o inventivitate sociologică ce ar trebui să-i confere un loc la dreapta lui Morgan, printre marii precursori ai cercetărilor structurale. Lacunele, inexactitățile relevate în descrierile sale, chiar imputarea ce i s-a putut face de a fi „suprainterpretat" observațiile sale, toate acestea se reduc la justele lor proporții dacă ne dăm seama că Cushing căuta nu atît să descrie în mod concret societatea zuni, cît să elaboreze un model (celebra împărțire în șapte părți) care să permită explicarea structurii și a mecanismului de funcționare al acestei societăți.

Timpul și spațiul sociale trebuie și ele deosebite după scară. Etnologul utilizează un „macrotimp" și un „microtimp", un „macrospațiu" și un „microspațiu". Studiile structurale împrumută în mod perfect legitim categoriile lor atît de la preistorie, de la arheologie și de la teoria difuzionistă, cît și de la topologia psihologică fondată de Lewin sau de la sociometria lui Moreno. Fiindcă structuri de același tip pot fi recurente la niveluri foarte diferite de timp și de spațiu și nimic nu exclude ca un

model statistic (de exemplu unul dintre cele elaborate în sociometrie) să nu se dovedească mai util pentru construirea unui model analog, aplicabil la istoria generală a civilizațiilor, decît un altul inspirat direct din fapte împrumutate de la acest singur domeniu.

Este departe de noi, prin urmare, ideea potrivit căreia considerațiile istorice și geografice ar fi fără valoare pentru studiile structurale, așa cum mai cred cei care își spun „funcționaliști". Un funcționalist poate fi exact contrarul unui structuralist, exemplul lui Malinowski fiind convingător în acest sens. Invers, opera lui G. Dumézil[1] și exemplul personal al lui A. L. Kroeber (de un spirit atît de structuralist, cu toate că s-a consacrat un timp îndelungat studiilor de distribuție spațială) dovedesc că metoda istorică nu este deloc incompatibilă cu o atitudine structurală.

Fenomenele sincronice prezintă totuși o omogenitate relativă, datorită căreia sînt mai ușor de studiat decît fenomenele diacronice. Nu este deci surprinzător că în materie de morfologie cercetările cele mai accesibile sînt acelea care se referă la proprietățile calitative, nemăsurabile ale spațiului social, adică modul în care fenomenele sociale sînt distribuite pe hartă și constantele care reies din această distribuție. În această privință, școala numită „de la Chicago" și lucrările sale de ecologie urbană stîrniseră mari speranțe, prea curînd înșelate. Problemele de ecologie sînt discutate într-un alt capitol al acestui simpozion[2], așa că mă voi mulțumi să precizez în treacăt relațiile care există între noțiunile de ecologie și de structură socială. În ambele cazuri este vorba de distri-

---

[1] Rezumat de către acest autor în Dumézil (1949).

[2] Este vorba de capitolul „Human Ecology" de Marston Bates, în: *Anthropology To-Day, loc. cit.*, p. 700—713.

buţia fenomenelor sociale în spaţiu, cercetările structuraliste însă au ca obiect exclusiv cadrele spaţiale ale căror caracteristici sînt sociologice, adică nu depind de factori naturali, cum sînt cei geologici, climatici, fiziografici etc. Cercetările numite de ecologie urbană prezintă, aşadar, un interes excepţional pentru etnolog : spaţiul urban este suficient de restrîns şi destul de omogen (sub toate aspectele, afară de cel social) pentru ca proprietăţile lui calitative să poată fi atribuite direct unor factori interni, de origine formală şi socială în acelaşi timp.

În loc să abordăm studiul unor comunităţi complexe, în care este greu de stabilit partea respectivă ce revine influenţelor din afară şi dinăuntru, ar fi fost, poate, mai înţelept să ne limităm, aşa cum făcuse Marcel Mauss (1924—1925), la comunităţile mici şi relativ izolate care sînt cele mai frecvente în experienţa etnologului. Se cunosc cîteva studii de acest gen, dar ele depăşesc rareori nivelul descriptiv sau o fac cu o timiditate ciudată. Nimeni n-a cercetat în mod serios corelaţiile dintre configuraţia spaţială a grupurilor şi proprietăţile formale care ţin de alte aspecte ale vieţii lor sociale.

Cu toate acestea, numeroase documente atestă realitatea şi importanţa unor astfel de corelaţii, mai ales în ceea ce priveşte, pe de o parte, structura socială şi, pe de alta, configuraţia spaţială a aşezărilor umane : sate sau tabere. Limitîndu-mă aici la America, voi reaminti că forma taberelor indienilor de la Şesuri variază cu organizarea socială a fiecărui trib. La fel se întîmplă şi cu distribuţia circulară a colibelor din satele indienilor ge din Brazilia centrală şi orientală. În ambele cazuri este vorba de regiuni destul de omogene din punct de vedere lingvistic şi cultural şi în care se dispune de o serie bună de variaţii concomitente. Alte probleme se pun atunci cînd se compară regiuni sau tipuri de aşezări diferite, care merg mînă în mînă cu

structuri sociale diferite, cum ar fi configurația circulară a satelor ge, pe de o parte, și aceea cu străzi paralele a centrelor indienilor pueblo. În acest din urmă caz, putem chiar proceda la un studiu diacronic, datorită documentelor arheologice care atestă variații interesante. Există oare o legătură între trecerea de la structuri semi-circulare vechi la structurile paralele actuale, pe de o parte, iar pe de alta între transferul satelor din fundul văilor pe platouri ? Și cum s-a produs schimbarea în repartiția locuințelor între diferitele clanuri, repartiție pe care miturile o descriu ca foarte sistematică, pe cînd astăzi ea pare a se datora întîmplării ?

Nu pretind că configurația spațială a satelor reflectă întotdeauna organizarea socială ca o oglindă, nici că o reflectă în întregime. Ar fi o afirmație gratuită pentru un mare număr de societăți. Dar nu există oare ceva comun tuturor societăților, altfel atît de diferite, în care se constată o legătură (fie chiar obscură) între configurația spațială și structura socială? Mai mult încă, între acelea în care configurația spațială „reprezintă“ structura socială în felul unei diagrame trasate pe tablă ? În realitate, lucrurile sînt rareori atît de simple pe cît s-ar părea. Am încercat să arăt în altă parte [1] că planul satului bororo nu exprimă adevărata structură socială, ci un model prezent în conștiința indigenă, cu toate că el este de natură iluzorie și contrazice faptele.

Posedăm astfel mijlocul de a studia fenomenele sociale și mintale pornind de la manifestările lor obiective, sub o formă exteriorizată și, s-ar putea spune, cristalizată. Ocazia pentru aceasta este oferită nu numai de configurații spațiale stabile, cum sînt planurile de sat. În

[1] *Structurile sociale în Brazilia centrală și orientală* și *Sînt organizațiile dualiste o realitate ?* respectiv cap. VII și VIII ale lucrării de față.

același fel pot fi analizate și criticate configurații instabile, însă recurente, cum sînt cele ce se pot observa în dans, în ritual[1] etc.

Ne apropiem de expresia matematică abordînd proprietățile numerice ale grupurilor care formează domeniul tradițional al demografiei. Totuși, de cîțiva ani, cercetători din diferite domenii — demografi, sociologi, etnologi — tind să se asocieze pentru a pune bazele unei noi demografii, pe care am putea-o numi calitativă : mai puțin preocupată de variațiile continue din sînul unor grupuri umane izolate arbitrar din rațiuni empirice decît de discontinuitățile semnificative dintre grupuri considerate ca totalități și delimitate din cauza acestor discontinuități. Această „sociodemografie" cum spune d-ra de Lestrange[2], se află deja în relații bune cu antropologia socială. S-ar putea ca într-o zi ea să devină punctul de plecare obligatoriu al tuturor cercetărilor noastre.

Etnologii ar trebui, prin urmare, să se intereseze mai mult decît au făcut-o pînă acum de cercetările demografice de inspirație structuralistă : acelea ale lui Livi privitoare la proprietățile formale ale izolatului minim capabil de a se perpetua[3] sau acelea similare ale lui Dahlberg. Efectivul populațiilor cu care lucrăm poate fi foarte apropiat de minimul lui Livi și uneori chiar inferior. Există în plus o relație certă între modul de funcționare și durabilitatea unei structuri sociale și efectivul populației. N-ar exista oare proprietăți formale ale unor grupuri care ar fi direct și imediat funcție de cifra

[1] Vezi, de exemplu, „figurile" unui ritual în diverse etape ale desfășurării lui, așa cum au fost cartografiate în : A. C. Fletcher, *The Hako : a Pawnee Ceremony*, „22nd Annual Report, Bureau of American Ethnology", II, 1904.

[2] 1951.

[3] 1940—1941 și 1949.

absolută a populației, independent de orice altă considerație ? În caz afirmativ, ar trebui să începem prin a determina aceste proprietăți și prin a le face un loc înainte de a căuta alte interpretări.

Se vor examina apoi proprietățile numerice care nu aparțin grupului considerat ca un tot, ci subansamblelor grupului și relațiilor lor, în măsura în care și unele, și celelalte manifestă discontinuități semnificative. În această privință, două direcții de cercetări prezintă un mare interes pentru etnolog.

I. Cercetările legate de faimoasa lege de sociologie urbană numită *rank-size*, care permite a se stabili pentru un ansamblu determinat o corelație între mărimea absolută a orașelor (calculată după populație) și poziția fiecăruia într-un ansamblu ordonat și, după cît pare, chiar a deduce unul dintre elemente pornind de la celălalt [1].

II. Lucrările unor demografi francezi, bazate pe demonstrația lui Dahlberg că dimensiunile

[1] Un specialist în materie de teatru mi-a istorisit recent că lui Louis Jouvet îi plăcea să-și exprime mirarea că fiecare sală primea în fiecare seară aproximativ întregul public pe care îl putea conține : că o sală de 500 de spectatori avea circa 500 de clienți, iar una de 2 000 avea 2 000, fără ca vreodată să fie refuzată multă lume în cea mică și fără ca cea mare să fie uneori pe trei sferturi goală. Această armonie prestabilită ar fi, într-adevăr, inexplicabilă dacă în fiecare sală toate locurile ar fi echivalente. Însă cum locurile mai puțin bune devin curînd detestabile, se produce un efect regulator, amatorii preferînd, atunci cînd nu mai găsesc decît locuri proaste, să se decidă pentru o altă zi sau pentru o altă sală. Ar fi interesant de cercetat dacă fenomenul nu este de același tip ca acel al *rank-size law*. În genere, studiul fenomenului teatral, considerat din punct de vedere cantitativ : raportul între numărul sălilor și al dimensiunilor lor respective și mărimea orașelor și a evoluției rețetelor etc., ar oferi un mijloc comod și pînă acum neglijat de a elucida, aproape ca în laborator, diacronic și sincronic, unele probleme fundamentale ale morfologiei sociale.

absolute ale unui izolat pot fi calculate după frecvenţa căsătoriilor consangvine (Dahlberg, 1948). În acest fel, Sutter şi Tabah au reuşit să calculeze talia mijlocie a izolatelor pentru toate departamentele noastre, făcînd concomitent accesibil etnologului sistemul matrimonial complex al unei societăţi moderne. „Talia mijlocie" a unui izolat francez ar varia de la mai puţin de 1 000 la ceva mai mult de 2 800 de persoane. Se observă astfel că reţeaua de indivizi definită prin relaţii intermatrimoniale este, chiar într-o societate modernă, de talie mult inferioară celei presupuse: abia de zece ori mai mare decît aceea a celor mai mici societăţi zise primitive, adică de acelaşi ordin de mărime. Trebuie oare să tragem de aici concluzia că reţelele intermatrimoniale sînt, ca talie absolută, aproape constante în toate societăţile umane? În caz afirmativ, natura complexă a unei societăţi ar rezulta mai puţin dintr-o dilatare a izolatului primitiv cît din integrarea unor izolate relativ stabile în ansambluri din ce în ce mai vaste, caracterizate însă prin alte tipuri de legături sociale (economice, politice, intelectuale).

Sutter şi Tabah au arătat de asemenea că cele mai mici izolate nu se întîlnesc exclusiv în regiunile retrase, cum ar fi zonele montane, ci şi (ba poate chiar mai mult) în marile centre urbane sau în vecinătatea lor: departamentul Ronului (cu Lyon), al Girondei (cu Bordeaux), al Senei (cu Paris) figurează în coada listei cu izolate de 740, 910 şi, respectiv, 930 de persoane. În departamentul Senei, care se confundă practic cu regiunea pariziană, proporţia căsătoriilor consangvine este mai ridicată decît în oricare altul din cele 15 departamente rurale care îl înconjură.

Toate acestea sînt esenţiale, fiindcă datorită acestor lucrări etnologul poate spera să găsească într-o societate modernă şi complexă unităţi mai mici de aceeaşi natură ca acelea pe care le

studiază cel mai frecvent. Totuși, metoda demografică trebuie să fie completată dintr-un punct de vedere etnologic. Talia absolută a izolatelor nu epuizează problema ; va trebui să se determine și lungimea ciclurilor matrimoniale. Ținînd seama de toate deosebirile, un izolat mic poate consta dintr-o rețea de cicluri lungi (de același ordin de mărime ca izolatul însuși), iar un izolat mare poate fi alcătuit (cam în felul unor zale) din cicluri scurte [1]. Dar în acest caz devine necesară întocmirea unor genealogii, ceea ce înseamnă că demograful, chiar structuralist, nu s-ar putea lipsi de etnolog.

Această colaborare poate ajuta la limpezirea unei alte probleme, teoretică de astă dată. Este vorba de dimensiunea și de validitatea noțiunii de cultură, care în cursul ultimilor ani a dat loc unor vii discuții între etnologii englezi și americani. Punînd accentul mai ales asupra studiului culturii, etnologii de dincolo de Atlantic n-au făcut oare, cum a scris Radcliffe-Brown, decît „să reifice o abstracție" ? Pentru magistrul englez, „ideea de cultură europeană este o abstracție, la fel ca aceea de cultură specifică unui oarecare trib african". Nu există nimic altceva decît ființe umane, legate unele de altele printr-o serie nelimitată de relații sociale (Radcliffe-Brown, 1940 *b)*. „Dispută sterilă", răspunde Lowie (1942, p. 520—521). Nu atît de sterilă, totuși, de vreme ce dezbaterea reînvie periodic.

Din acest punct de vedere am avea tot interesul să punem noțiunea de cultură pe același plan cu noțiunea genetică și demografică de izolat. Numim cultură orice ansamblu etnogra-

---

[1] Aceste două situații corespund, respectiv, unor căsătorii de tip matrilateral (cicluri lungi) sau patrilateral (cicluri scurte). Asupra acestui subiect vezi *Les structures élémentaires de la parenté*, cap. XXVII. Din acest exemplu se vede bine că unele considerente pur cantitative nu sînt suficiente. Trebuie să se adauge la ele studiul structurilor, care sînt calitativ diferite.

fic care, din punctul de vedere al anchetei, prezintă în raport cu altele decalaje semnificative. Dacă se încearcă să se determine decalajele semnificative dintre America de Nord și Europa, ele vor fi tratate ca niște culturi diferite ; presupunînd însă că interesul se îndreaptă asupra unor decalaje semnificative între, să zicem, Paris și Marsilia, aceste două ansambluri urbane vor putea fi constituite provizoriu ca două unități culturale. Obiectul ultim al cercetărilor structurale fiind *constantele* legate de asemenea decalaje, vedem că noțiunea de cultură poate corespunde unei realități obiective, rămînînd totuși funcție de tipul de cercetare considerat. Aceeași colecție de indivizi, cu condiția ca ea să fie dată obiectiv în timp și în spațiu, ține simultan de mai multe sisteme de cultură : universal, continental, național, provincial, local etc. ; precum și familial, profesional, confesional, politic etc.

Totuși, în practică, acest nominalism n-ar putea fi împins pînă la capăt. De fapt, termenul de cultură este folosit pentru regruparea unui *ansamblu* de decalaje semnificative, ale căror limite, așa cum demonstrează experiența, coincid aproximativ. Faptul că această coincidență nu este niciodată absolută și că ea nu se produce niciodată la toate nivelurile în același timp nu trebuie să ne interzică să utilizăm noțiunea de cultură ; ea este fundamentală în etnologie și are o valoare euristică identică cu aceea de izolat în demografie. Logic, cele două noțiuni sînt de același tip. Dealtfel, chiar fizicienii ne încurajează să păstrăm noțiunea de cultură, căci iată ce scrie N. Bohr : „Deosebirile tradiționale (ale culturilor umane) se aseamănă în multe privințe cu modalitățile diferite, însă echivalente, în care poate fi descrisă experiența fizică“ (1939, p. 9).

III. Statica socială sau structuri de comunicaţie

O societate este compusă din indivizi şi din grupuri care comunică între ele. Totuşi, prezenţa sau absenţa comunicaţiei nu ar putea fi definită în mod absolut. Comunicaţia nu încetează la frontierele societăţii. Mai curînd decît de frontiere rigide, este vorba de praguri, marcate printr-o slăbire sau o deformare a comunicaţiei şi unde aceasta, fără a dispărea, trece printr-un nivel minim. Această situaţie este destul de semnificativă pentru ca populaţia (de afară ca şi dinăuntru) să devină conştientă de ea. Delimitarea unei societăţi nu implică totuşi ca această conştiinţă să fie clară, condiţie realizată numai în cazuri de precizie şi de stabilitate suficiente.

În orice societate, comunicaţia se efectuează cel puţin la trei niveluri : comunicaţia femeilor, comunicaţia bunurilor şi a serviciilor, comunicaţia mesajelor. În consecinţă, studiul sistemului de înrudire, al sistemului economic şi al sistemului lingvistic prezintă anumite analogii. Toate trei ţin de aceeaşi metodă ; ele diferă numai prin nivelul strategic la care fiecare preferă să se situeze în sînul unui univers comun. S-ar putea chiar adăuga că regulile de înrudire şi de căsătorie definesc un al patrulea tip de comunicaţie : acela al genelor între fenotipuri. Cultura nu constă, aşadar, din forme de comunicaţie care îi aparţin în exclusivitate (ca limbajul), ci şi — ba, poate, mai ales — din *reguli* aplicabile la tot felul de „jocuri de comunicaţie“, fie că ele se desfăşoară pe planul naturii sau pe acel al culturii.

Analogia enunţată adineauri între sociologia înrudirii, ştiinţa economică şi lingvistică lasă să subziste o deosebire între cele trei moduri de comunicaţie corespunzătoare : ele nu sînt la aceeaşi scară. Privite sub raportul ratelor de

comunicaţie pentru o societate dată, intercăsătoriile şi schimbul de mesaje diferă între ele în ceea ce priveşte ordinul de mărime, aproape ca mişcările moleculelor mari a două lichide vîscoase care traversează prin osmoză membrana greu permeabilă care le separă şi acelea ale electronilor emişi de tuburile catodice. Cînd se trece de la căsătorie la limbaj, se merge de la o comunicare cu ritm lent la o alta cu ritm foarte rapid. Deosebirea e uşor explicabilă : în căsătorie, obiectul şi subiectul comunicării sînt aproape de aceeaşi natură (respectiv femei şi bărbaţi), pe cînd în limbaj cel care vorbeşte nu se confundă niciodată cu cuvintele sale. Ne aflăm deci în prezenţa unei duble opoziţii : *persoană* şi *simbol*, *valoare* şi *semn*. Înţelegem astfel mai bine poziţia intermediară a schimburilor economice în raport cu celelalte două forme : bunurile şi serviciile nu sînt persoane (ca femeile), dar, spre deosebire de foneme, ele sînt valori. Şi, totuşi, deşi nu sînt în întregime nici simboluri şi nici semne, este nevoie pentru a le schimba de simboluri şi de semne de îndată ce sistemul economic atinge un anumit grad de complexitate.

Trei ordine de consideraţii decurg din modul nostru de a concepe comunicaţia socială.

1. Raporturile dintre ştiinţa economică şi studiile de structură socială pot fi mai bine definite. Pînă în prezent, etnologii au manifestat multă neîncredere faţă de ştiinţa economică. Aceasta în ciuda relaţiilor strînse care au apărut între cele două discipline de fiecare dată cînd s-a produs o apropiere. De la lucrările inovatoare ale lui Mauss (1904—1905, 1923—1924) pînă la cartea lui Malinowski cu privire la *kula* (1922), capodopera sa, toate cercetările au arătat că, datorită analizei faptelor economice, teoria etnologică descoperă cîteva dintre cele mai frumoase regularităţi pe care se poate sprijini.

Dar atmosfera însăși în care s-a dezvoltat știința economică, plină de conflicte aprige între doctrine și îmbibată de trufie și ezoterism, trebuia să-i repugne etnologului. De aici sentimentul că știința economică se mulțumea mai ales cu abstracții. Ce raport putea să fie între existența concretă a unor grupuri umane realmente observabile și noțiuni ca valoare, utilitate și profit ?

Noua formulare a problemelor economice propusă de von Neumann și Morgenstern (1944) ar fi trebuit, dimpotrivă, să-i incite pe economiști și pe etnologi la colaborare. În primul rînd și cu toate că știința economică aspiră la acești autori la o exprimare riguroasă, obiectul ei nu mai constă din noțiuni abstracte, ci din indivizi sau grupuri concrete, care se manifestă în cadrul raporturilor empirice de cooperare sau de competiție. Oricît de neașteptată ar putea să pară comparația, acest formalism amintește anumite aspecte ale gîndirii marxiste [1].

În al doilea rînd și pentru același motiv, găsim aici pentru prima oară modele mecanice de tipul acelora pe care le folosesc în domenii foarte diferite etnologia și logica și potrivite pentru a servi drept intermediar între amîndouă. Modelele lui von Neumann provin din teoria jocurilor, dar seamănă cu acelea pe care le întrebuințează etnologii în materie de înrudire. Dealtfel, Kroeber comparase deja unele instituții sociale cu „jocuri de copii aplicate“ (1942, p. 215).

La drept vorbind, între jocurile de societate și regulile de căsătorie este o mare deosebire : primele sînt destinate a permite fiecărui jucă-

---

[1] Această comparație nu figura în textul original al acestei comunicări, dar a fost propusă în cursul discuției care a urmat. Am reluat-o apoi într-un articol, *Les mathématiques de l'homme*, introducere la numărul special al publicației „Bulletin international des sciences sociales“ : „Les mathématiques et les sciences sociales“, Paris, UNESCO, vol. VI, nr. 4, 1955.

tor să obţină în avantajul său decalaje diferenţiale cît mai mari cu putinţă pornind de la o regularitate statistică dată iniţial. Regulile de căsătorie acţionează în sens invers : acela de a restabili o regularitate statistică, în ciuda valorilor diferenţiale ce se manifestă între indivizi şi între generaţii. S-ar putea spune că acestea din urmă constituie „jocuri pe dos“, ceea ce nu le împiedică să ţină de aceleaşi metode.

Dealtfel, în ambele cazuri, regulile odată stabilite, fiecare individ sau grup încearcă să joace jocul în acelaşi fel, adică pentru sporirea propriilor sale avantaje pe socoteala celuilalt. Pe planul căsătoriei, aceasta va însemna obţinerea mai multor femei sau a unei soţii mai rîvnite, în funcţie de criteriile estetice, sociale sau economice. Căci sociologia formală nu se opreşte la poarta romanescului ; ea pătrunde înăuntru fără teama de a se pierde în labirintul sentimentelor şi al conduitelor. Nu a propus oare von Neumann o teorie matematică tot atît de subtilă şi, s-ar putea crede, tot atît de subiectivă ca şi cacealmaua la pocher (von Neumann şi Morgenstern, 1944, p. 186—219) ?

2. Dacă se poate spera că antropologia socială, ştiinţa economică şi lingvistica se vor asocia într-o bună zi spre a funda o disciplină comună, care va fi ştiinţa comunicaţiei, să recunoaştem totuşi că această ştiinţă va consta mai ales din *reguli*. Aceste reguli sînt independente de natura partenerilor (indivizi sau grupuri) al căror joc îl conduc. Aşa cum spune von Neumann (*op. cit.*, p. 49), „jocul constă în ansamblul regulilor care îl descriu“. Se vor putea introduce şi alte noţiuni : partidă, lovitură, alegere şi strategie [1]. Din acest punct de vedere, natura jucătorilor este indiferentă, ceea ce contează fiind numai de a şti cînd un jucător poate alege şi cînd nu poate.

---

[1] Am încercat să facem acest lucru în altă parte (cf. *Race et histoire*, Paris, UNESCO, 1952).

3. Introducem astfel în studiile relative la înrudire şi la căsătorie concepţii derivate din teoria comunicaţiei. „Informaţia“ unui sistem de căsătorie este funcţie de numărul alternativelor de care dispune observatorul pentru a defini statutul matrimonial (adică acela al soţului posibil, prohibit sau atribuit) al unui individ în raport cu un pretendent determinat. Într-un sistem cu jumătăţi exogamice, această informaţie este egală cu unitatea. Într-o tipologie australiană, ea creşte cu logaritmul numărului claselor matrimoniale. Un sistem teoretic de panmixie (în care fiecare putea lua în căsătorie pe oricine) nu ar prezenta nici o „redundanţă“, fiindcă fiecare alegere matrimonială ar fi independentă de toate celelalte. Invers, regulile căsătoriei constituie redundanţa sistemului considerat. Vom putea astfel să calculăm procentul de alegeri „libere“ (nu în mod absolut, ci în raport cu anumite condiţii postulate ipotetic) care se produc într-o populaţie matrimonială dată şi să atribuim o valoare numerică „entropiei“ sale relative şi absolute.

Ca urmare, se va deschide o altă posibilitate : conversiunea modelelor statistice în modele mecanice și invers. Ceea ce înseamnă că prăpastia dintre demografie și etnologie va dispărea și că vom dispune de o bază teoretică pentru previziune și acțiune. Să luăm ca exemplu propria noastră societate : în ea, alegerea liberă a unui consort este limitată de trei factori : a) grade prohibite ; b) dimensiunea izolatului ; c) reguli de conduită admise, care restrîng frecvenţa relativă a anumitor alegeri în sînul izolatului. Cu aceste date se poate calcula informaţia sistemului, adică se poate converti un sistem matrimonial slab organizat și bazat, în esenţă, pe medii într-un model mecanic, comparabil cu întreaga serie de modele mecanice ale regulilor de căsătorie în societăţile mai simple decît a noastră.

Tot aşa, referindu-ne cu deosebire la acestea din urmă, studiul statistic al alegerilor matrimoniale ale unui număr suficient de mare de indivizi ar permite rezolvarea unor probleme controversate, cum este aceea a numărului de clase matrimoniale ale tribului australian denumit în mod greşit murngin, evaluat, după autorii respectivi, la 32, 7, la mai puţin de 7, la 4 şi la 3, înainte ca anchete recente să fi decis în favoarea acestei din urmă cifre [1].

M-am străduit pînă acum să evaluez eventualul aport adus etnologiei de cîteva tipuri de cercetări matematice. Principalul avantaj pe care putem spera să-l obţinem de aici constă, precum s-a văzut, în oferta unui concept unificator, noţiunea de comunicaţie, datorită căruia se vor putea consolida într-o singură disciplină cercetări considerate ca foarte diferite şi obţine anumite instrumente teoretice şi metodologice indispensabile progresului în această direcţie. Acum voi aborda o altă problemă : este oare antropologia socială în măsură să folosească aceste instrumente şi în ce fel?

În cursul ultimilor ani, antropologia socială s-a interesat în principal de faptele de înrudire. Astfel ea a recunoscut geniul lui Lewis Morgan, a cărui operă *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871) a pus, simultan, bazele antropologiei sociale şi studiilor de înrudire, explicînd şi de ce prima trebuie să acorde atîta importanţă acestora din urmă. Din toate faptele sociale, cele care privesc înrudirea şi căsătoria manifestă în cel mai înalt grad aceste caractere durabile, sistematice şi continue chiar şi în schimbare, caractere care dau priză analizei ştiinţifice. La aceste consideraţii ale lui Morgan vom adăuga că domeniul înrudirii este cel care revine exclusiv etnologului în cadrul marelui imperiu al comunicaţiei.

[1] Cf. mai departe p. 372 şi urm.

În ciuda dezvoltării studiilor asupra înrudirii, nu trebuie să ascundem faptul că documentaţia noastră este destul de redusă. Dacă neglijăm istoria pentru a considera exclusiv prezentul, universul uman număra, fără îndoială, pînă de curînd 3 000—4 000 de societăţi distincte; Murdock apreciază însă că putem socoti numărul lor de numai 250, cifră care, după părerea mea, este încă prea optimistă. Aşadar, nu s-a lucrat oare destul? Sau, dimpotrivă, nu este cumva aceasta o consecinţă a iluziei inductive denunţate deja mai sus? Eforturile s-au risipit asupra prea multor culturi, s-a căutat să se acumuleze informaţii numeroase şi superficiale, pentru ca în cele din urmă să se constate că multe sînt inutilizabile. Faţă de această situaţie nu trebuie să ne mire că specialiştii reacţionează fiecare după temperamentul său. Unii preferă să ia în considerare regiuni mai puţine în care informaţia este suficient de densă. Alţii desfac mai larg evantaiul, iar alţii caută o soluţie intermediară.

Cazul indienilor pueblo este frapant: puţine sînt regiunile din lume pentru care s-ar găsi documente atît de abundente şi de o calitate atît de îndoielnică. Te cuprinde uneori disperarea în faţa cantităţii enorme de material acumulat de Voth, Fewkes, Dorsey, Parsons şi, pînă la un anumit punct, Stevenson; acest material abia dacă este utilizabil, deşi autorii s-au străduit cu ardoare să îngrămădească informaţiile fără să se întrebe însă ce însemnau ele şi, mai ales, s-au ferit de ipotezele care singure puteau permite să le controleze. Cu Lowie şi Kroeber, din fericire, situaţia s-a schimbat; unele lacune sînt însă iremediabile. Astfel este lipsa unor date statistice asupra căsătoriilor, date care ar fi putut fi culese de o jumătate de secol. Totuşi, o lucrare recentă a lui Fred Eggan (1950) arată la ce ne putem aştepta de la studii intensive şi exhaustive axate pe un

domeniu limitat. El analizează unele forme apropiate, fiecare dintre ele păstrînd o regularitate structurală, cu toate că ele prezintă, unele în raport cu altele, discontinuități care devin semnificative atunci cînd le comparăm cu unele discontinuități omologe, dar care țin de alte domenii, cum ar fi organizarea clanică, regulile căsătoriei, ritualul, credințele religioase etc. Această metodă, într-adevăr „galileană“ [1], ne permite să sperăm că vom atinge la un moment dat un nivel de analiză la care structura socială va fi pe același plan cu alte tipuri de structuri : mintală și, mai ales, lingvistică. Ne vom mărgini la un exemplu : sistemul de înrudire la indienii hopi folosește trei modele de timp diferite : 1) o dimensiune „vidă“, statică și reversibilă, ilustrată prin descendențele mamei tatălui și a tatălui mamei, în care unii termeni identici se repetă mecanic de-a lungul generațiilor ; 2) un timp progresiv, ireversibil, în descendența lui ego (femelă), cu secvențe de tipul bunică > mamă > soră > copil > nepot ; 3) un timp ondulatoriu, ciclic, reversibil, în descendența lui ego (mascul), definită printr-o alternanță continuă între doi termeni : „soră“ și, respectiv, „copil și soră“.

Aceste trei dimensiuni sînt rectilinii. Ele se opun, toate împreună, structurii circulare a descendenței lui ego (femelă) la indienii zuni, la care trei termeni : mama mamei (sau fiica fiicei), mamă și fiică, sînt dispuși într-un inel închis. Acestei „închideri“ a sistemului îi corespunde la zuni pentru celelalte descendențe o terminologie foarte săracă, atît în ceea ce privește cercul de familie, cît și distincțiile operate în sînul ei. Cum studiul aspectelor temporale ține și de lingvistică, se pune imediat pro-

---

[1] Căutînd adică să determine legea variațiilor concomitente în loc de a stărui, în maniera aristotelică, asupra unor simple corelații inductive.

bleına raportului dintre formele lor, lingvistică şi genealogică [1].

Antropologia ar fi mai avansată dacă cei care o practică ar reuşi să se pună de acord asupra sensului noţiunii de structură, a utilizării ce i se poate da şi a metodei pe care ea o implică. Nu acesta este, din păcate, cazul ; putem însă găsi o consolare şi o încurajare pentru viitor în constatarea că este, cel puţin, posibi. să înţelegem divergenţele şi să precizăm importanţa lor. Să încercăm deci să schiţăm rapid concepţiile cele mai răspîndite, comparîndu-le cu aceea pe care am propus-o la începutul acestui capitol.

Termenul de „structură socială" evocă imediat numele lui A. R. Radcliffe-Brown [2]. Opera sa nu se reduce, desigur, la studiul sistemelor de înrudire ; el a ales însă acest teren pentru a formula concepţiile sale metodologice în termeni la care ar putea subscrie orice etnolog. Atunci cînd studiem sistemele de înrudire, notează Radcliffe-Brown, ne propunem următoarele scopuri : 1) să elaborăm o clasificare sistematică ; 2) să înţelegem trăsăturile specifice fiecărui sistem fie legînd fiecare trăsătură de un ansamblu organizat, fie discernînd în el un exemplu particular al unei clase de fenomene deja identificate ; 3) în sfîrşit, să ajungem la generalizări valabile privind natura societăţilor umane. Şi iată concluzia sa : „Analiza caută să reducă diversitatea [de 200 sau 300 de sisteme de înrudire] la o ordine, oricare ar fi ea. În spatele diversităţii se pot discerne, într-adevăr, principii generale în număr limitat, care sînt aplicate şi combinate în diverse feluri" (1941, p. 17).

La acest program lucid nu mai e nimic de adăugat, ci doar de subliniat că Radcliffe-

[1] Cf. în această lucrare capitolele III şi IV, în care această problemă este tratată mai pe larg.

[2] Mort în 1955.

Brown, în studiul său despre sistemele australiene, l-a aplicat întocmai, adunînd o masă prodigioasă de informații, introducînd ordine acolo unde nu era decît haos, definind noțiunile esențiale, cum sînt acelea de ciclu, pereche și cuplu. Descoperirea sistemului kariera, exact în regiunea și cu toate caracteristicile postulate de el încă înainte de a se duce în Australia, va rămîne în istoria gîndirii structuraliste ca o memorabilă reușită deductivă (1930—1931). Introducerea lui Radcliffe-Brown la lucrarea *African Systems of Kinship and Marriage* are alte calități : acest veritabil „tratat al înrudirii" în miniatură încearcă să integreze sistemele occidentale (considerate în formele lor cele mai vechi) într-o teorie generală. Alte idei ale lui Radcliffe-Brown (și anume cele referitoare la omologia terminologiei și a atitudinilor) vor fi evocate mai departe.

După ce am reamintit titlurile de glorie ale lui Radcliffe-Brown, trebuie să subliniez că el își face despre structurile sociale o concepție diferită de aceea enunțată în lucrarea de față. Noțiunea de structură îi apare ca un concept intermediar între acelea ale antropologiei sociale și ale biologiei : „Există o analogie veritabilă și semnificativă între structura organică și structura socială" (1940 *b*, p. 6). Departe de a ridica nivelul studiilor despre înrudire pînă la teoria comunicației, așa cum am propus eu, Radcliffe-Brown îl reduce la cel al morfologiei și al fiziologiei descriptive (1940 *b*, p. 10), rămînînd astfel fidel inspirației naturaliste a școlii engleze. În momentul în care Kroeber și Lowie subliniau deja caracterul artificial al regulilor de înrudire și de căsătorie, Radcliffe-Brown persevera în convingerea (pe care o împărtășea cu Malinowski) că legăturile biologice sînt în același timp originea și modelul tuturor tipurilor de legături familiale.

Din această atitudine de principiu decurg două consecințe. Poziția empiristă a lui Rad-

cliffe-Brown explică repulsia sa de a face o distincţie clară între *structura socială* şi *relaţiile sociale*. De fapt, întreaga sa operă reduce structura socială la ansamblul relaţiilor sociale existente într-o societate dată. Desigur, uneori găsim schiţată la el o distincţie între *structură* şi *formă structurală*. Dar rolul pe care îl acordă acestei din urmă noţiuni este pur diacronic. În gîndirea teoretică a lui Radcliffe-Brown, randamentul ei este dintre cele mai slabe (1940 *b*, p. 4). Distincţia însăşi a făcut obiectul unei critici a lui Fortes, care a contribuit mult la introducerea în cercetările noastre a unei alte opoziţii, străină gîndirii lui Radcliffe-Brown şi căreia, precum s-a văzut, îi acordam şi eu o mare importanţă : aceea între *model* şi *realitate* : „Structura nu poate fi sesizată direct în «realitatea concretă...»". Cînd urmărim să definim o structură, ne plasăm, ca să spunem aşa, la nivelul gramaticii şi al sintaxei şi nu la cel al limbii vorbite" (Fortes, 1940, p. 56).

În al doilea rînd, asimilarea structurii sociale cu relaţiile sociale, propusă de Radcliffe-Brown, îl incită să disocieze pe cea dintîi în elemente calchiate pe forma cea mai simplă de relaţii ce s-ar putea concepe, aceea între două persoane : „Structura de înrudire a unei societăţi constă într-un număr nedeterminat de relaţii diadice... Într-un trib australian, întreaga structură socială se reduce la o reţea de relaţii de acest tip, fiecare dintre ele unind o persoană cu alta..." (1940 *b*, p. 3). Aceste relaţii diadice constituie oare, într-adevăr, materia primă a structurii sociale ? Nu sînt ele mai curînd reziduul, obţinut printr-o analiză ideală, al unei structuri preexistente a cărei natură este mai complexă ?

Cu privire la această problemă metodologică, lingvistica structurală ne-ar putea învăţa multe. Bateson şi Mead au lucrat în direcţia indicată de Radcliffe-Brown. Totuşi, deja în *Naven* (1936),

Bateson depășea nivelul relațiilor diadice pure din moment ce urmărea să le clasifice în categorii, admițînd astfel că există în structura socială altceva și mai mult decît relațiile însele : și ce anume dacă nu structura, admisă ca fiind prealabilă relațiilor ?

În sfîrșit, relațiile diadice, așa cum le concepe Radcliffe-Brown, formează un lanț care poate fi lungit la infinit prin adăugirea unor relații noi. De aici repulsia autorului nostru de a trata structura socială ca sistem. Asupra acestui punct major, el se separă, așadar, de Malinowski. Filozofia sa se bazează pe noțiunea de continuu ; ideea de discontinuitate i-a rămas întotdeauna străină. Astfel înțelegem mai bine ostilitatea sa, semnalată deja, față de noțiunea de cultură și indiferența sa față de învățămintele lingvisticii.

Observator, analist și clasificator incomparabil, Radcliffe-Brown decepționează adesea cînd se vrea teoretician. El se mulțumește cu formule puțin riguroase, care abia ascund multiple *petitio principi*. Au fost oare într-adevăr explicate prohibițiile căsătoriei, arătîndu-se că ele ajută sistemele de înrudire corespunzătoare să se perpetueze fără a fi alterate (Radcliffe-Brown, 1949 *b)* ? Trăsăturile remarcabile ale sistemelor denumite crow-omaha pot fi în întregime interpretate în funcție de noțiunea de descendență (*ibid*, 1941) ? Voi avea ocazia să exprim și alte dubii. Dar de pe acum aceste întrebări explică de ce opera lui Radcliffe-Brown, cu toată importanța sa intrinsecă, a putut fi atît de aspru criticată.

Pentru Murdock, interpretările lui Radcliffe-Brown s-ar reduce la „abstracții verbale, erijate în cauze principale“ (1949, p. 121). Lowie se exprimă aproape în același fel (1937, p. 224—225). Recenta controversă dintre Radcliffe-Brown (1951), pe de o parte, și Lawrence și Murdock, pe de altă parte (1949), nu mai prezintă decît un interes istoric, dar pune în lumină

și pozițiile metodologice ale acestor autori. În jurul anului 1949 se dispunea de o bună descriere, făcută de Lloyd Warner (1930—1931, 1937 *a)*, a sistemului de înrudire australian, numit și murngin [1]; mai subzistau totuși cîteva incertitudini, mai ales în ceea ce privește „închiderea" sistemului, postulată de ipoteză (sistemul fiind descris ca intranzitiv), dar practic imposibil de verificat.

Este uimitor de constatat că pentru Radcliffe-Brown problema nu există. Dacă orice organizare socială se reduce la un conglomerat de relații de la persoană la persoană, sistemul este extensibil la infinit : pentru orice individ masculin există, cel puțin teoretic, o femeie care va fi cu el în relația de fiica fratelui mamei (tip de consort prescris în societatea respectivă). Și, totuși, problema apare pe un alt plan : căci indigenii au optat pentru exprimarea relațiilor interpersonale prin intermediul unui sistem de clase, iar descrierea lui Warner (după cum a recunoscut el însuși) nu lasă să se înțeleagă cum poate un individ să satisfacă în același timp, cel puțin în anumite cazuri, cerințele sistemului claselor și pe acelea ale sistemului relațiilor. Altfel spus, dacă el prezintă gradul de înrudire cerut, el nu va nimeri în clasa corespunzătoare și invers.

Pentru a depăși această dificultate, Lawrence și Murdock au inventat un sistem care coincidea cu regula preferențială a căsătoriei și totodată, datorită anumitor transformări, cu sistemul de clase descris de Warner. Aici însă este vorba de un joc gratuit și se constată repede că el ridică mai multe dificultăți noi decît rezolvă pe cele vechi. Sistemul restituit de Warner se lovea deja de un mare obstacol : el implica în-

[1] Pentru stadiul ultim al problemei, posterior primei publicări a acestui articol, cf. R. M. B e r n d t, *„Murngin" (Wulamba) Social Organization*, „American Anthropologist", vol. 57, nr. 1, partea I, 1955.

țelegerea clară de către indigeni a unor relații de înrudire atît de depărtate, încît însăși ipoteza devenea din această cauză psihologic neverosimilă. Soluția lui Lawrence și Murdock ar cere mult mai mult. În aceste condiții, se poate pune întrebarea dacă sistemul ascuns sau necunoscut, capabil să descrie modelul conștient, dar stîngaci, pe care indigenii murngin l-au împrumutat recent de la unii vecini dotați cu reguli foarte diferite de ale lor, nu trebuie cumva să fie mai simplu decît aceasta din urmă și nu mai complicat [1].

Atitudinea sistematică și formalistă a lui Murdock este opusă atitudinii empiriste și naturaliste a lui Radcliffe-Brown. Murdock rămîne, totuși, aproape în aceeași măsură ca adversarul său, îmbibat de un spirit psihologic și chiar biologic care îl împinge către discipline periferice, ca psihanaliza și psihologia comportamentului. Reușește el oare astfel să se elibereze de empirismul care apasă atît de greu pe

---

[1] Warner a postulat un sistem cu 7 descendențe, echivalînd cu 7 clase ; Lawrence și Murdock i-au substituit un sistem cu 8 descendențe și 32 de clase ; în aceeași epocă *(Les structures élémentaires de la parenté*, 1940, cap. XII), eu propuneam reducerea schemei lui Warner la 4 descendențe, dintre care una ambiguă. În 1951 un etnolog englez, E. R. Leach, a reluat concepția mea, pe care s-a apucat s-o apere chiar împotriva mea, atribuindu-mi o altă concepție, improvizată de el pentru nevoile cauzei (cf. E. R. Leach, *The Structural Implications of Matrilateral Cross-Cousin Marriage*, „Journal of the Royal Anthropological Institute", vol. 81, 1951). În articolul citat în nota precedentă, Berndt se oprește la cifra de 3 descendențe. Indus în eroare de Leach în momentul în care își scria articolul, el a binevoit să recunoască ulterior, în cursul unei convorbiri și în scris, că pe o bază pur deductivă eu ajunsesem la soluția cea mai apropiată dintre toate cele avansate pînă atunci, de aceea pe care avea s-o verifice el însuși pe teren.

Interpretarea dată de mine sistemului murngin a format obiectul unei analize admirabil de lucide și pătrunzătoare a prof. J. P. B. de Josselin de Jong, *Lévi-Strauss's Theory on Kinship and Marriage,* 1952.

interpretările lui Radcliffe-Brown ? Ne putem îndoi, deoarece acest recurs exterior îl silește să lase propriile sale ipoteze nedefinitivate sau să le completeze cu împrumuturi care le conferă un caracter hibrid și uneori chiar contrazic obiectivul inițial formulat în termeni etnologici. În loc de a considera sistemele de înrudire ca mijloace sociale destinate să îndeplinească o funcție socială, Murdock ajunge în cele din urmă să le trateze drept consecințe sociale ale unor premise exprimate în termeni de biologie și de psihologie.

Aportul lui Murdock la studiile structurale poate fi considerat sub două aspecte. El a vrut, în primul rînd, să reîntinerească metoda statistică. Tylor o folosise deja pentru verificarea corelațiilor presupuse și pentru descoperirea altora noi. Folosirea unor tehnici moderne a permis lui Murdock să realizeze progrese certe în această direcție.

S-au subliniat adeseori obstacolele de care se lovește metoda statistică în etnologie (Lowie, 1948 *a*, cap. III). Și fiindcă Murdock le cunoaște tot atît de bine ca oricare altul, mă voi mulțumi să reamintesc pericolul cercului vicios : validitatea unei corelații, chiar dacă e fundată pe o frecvență statistică impresionantă, depinde în cele din urmă de validitatea decupajului la care am procedat pentru a defini fenomenele puse în corelație. Dimpotrivă, metoda rămîne mereu eficace pentru a denunța corelațiile greșit acceptate. Din acest punct de vedere negativ și critic, unele concluzii ale lui Murdock pot fi considerate ca acceptate.

Murdock s-a străduit de asemenea să reconstituie evoluția istorică a sistemelor de înrudire sau, cel puțin, să definească anumite direcții de evoluție posibile sau probabile, excluzînd altele. El a ajuns în acest fel la un rezultat surprinzător : mai frecvent decît s-ar crede (de cînd Lowie [1920, cap. III] a atacat ipoteza similară a

lui Lewis Morgan), sistemul de înrudire de tip „hawaian“ ar reprezenta o formă primitivă. Trebuie să fim totuşi atenţi la faptul că Murdock nu discută despre societăţi reale observate în contextul lor istoric şi geografic şi considerate ca ansambluri organizate, ci despre nişte abstracţii şi — dacă se poate spune — chiar despre abstracţii de gradul al doilea : el începe prin izolarea organizării sociale de alte aspecte ale culturii şi uneori a sistemelor de înrudire de organizarea socială ; apoi el decupează în mod arbitrar organizarea socială (sau sistemul de înrudire) în părţi şi în bucăţi după principii inspirate de categoriile tradiţionale ale teoriei etnologice, mai curînd decît de analiza reală a fiecărui grup. În aceste condiţii, reconstrucţia sa istorică rămîne ideologică : ea constă în abstragerea elementelor comune în fiecare stadiu pentru a defini stadiul imediat anterior şi aşa mai departe. Este clar că o asemenea metodă nu poate ajunge decît la un singur rezultat : formele cele mai puţin diferenţiate vor apărea ca fiind cele mai vechi, iar formelor complexe li se vor atribui poziţii din ce în ce mai recente, în funcţie de complexitatea lor. E ca şi cum am plasa calul modern direct în ordinul vertebratelor. mai curînd decît în specia *Hipparion*.

Prin rezervele de mai sus nu căutăm să scădem meritele lui Murdock : el a strîns documente abundente şi adeseori neglijate ; el a pus probleme. Dar tehnica sa pare mai potrivită tocmai pentru descoperirea şi identificarea problemelor decît pentru rezolvarea lor. Metoda sa rămîne încă pătrunsă de un spirit aristotelic ; poate că orice ştiinţă trebuie să treacă prin aceasta. El, cel puţin, se comportă ca un bun discipol al lui Aristotel, afirmînd că, ,,pe planul organizării sociale, formele culturale atestă un grad de regularitate şi o conformare la exigenţele gîndirii ştiinţifice care nu diferă în mod

semnificativ de acelea cu care ne-au obişnuit ştiinţele zise naturale" (1949, p. 259).

Cititorul care se va referi la deosebirile propuse la începutul acestui articol va observa că Radcliffe-Brown are tendinţa să confunde *observaţia* şi *experimentarea,* în timp ce Murdock nu face destulă deosebire între modele *statistice* şi modele *mecanice :* el încearcă să construiască modele mecanice cu ajutorul unei metode statistice, sarcină imposibilă, cel puţin la modul direct care îi este propriu.

În mod simetric, opera lui Lowie[1] ar putea fi caracterizată ca un efort îndîrjit de a răspunde la o singură întrebare : *care sînt faptele ?* Am spus că, pînă şi pentru structuralist, această întrebare este prima la care ar trebui să răspundă şi că ea comandă toate celelalte întrebări. Cercetările pe teren şi reflecţia teoretică a lui Lowie încep într-o epocă în care etnologia este suprasaturată de prejudecăţi filozofice, aureolată de misticism sociologic. I s-a reproşat uneori lui Lowie de a fi reacţionat faţă de această situaţie în mod pur negativ (Kroeber, 1920) ; aşa şi trebuia. În acel moment, prima sarcină era de a demonstra ceea ce faptele *nu erau.* Lowie a întreprins, aşadar, cu curaj dezintegrarea sistemelor arbitrare şi a pretinselor corelaţii. Astfel el a eliberat, dacă se poate spune, o energie intelectuală din care continuăm să ne alimentăm şi astăzi. Poate că ne este mai puţin uşor de a evidenţia contribuţiile sale pozitive din cauza extremei discreţii cu care îşi formulează ideile şi din cauza repulsiei sale faţă de construcţiile teoretice. Nu se defineşte el undeva pe sine însuşi ca pe un „sceptic activ" ? Cu toate acestea, el a fost acela care încă din 1915 susţinea în modul cel mai modern studiile de înrudire : „Substanţa însăşi a vieţii sociale poate fi uneori analizată în mod riguros în funcţie de modul de clasificare a rudelor directe

[1] Mort în 1957.

și prin alianță" (1915, 1929 *c*). În același articol, el răsturna perspectiva istorică îngustă care limita orizontul etnologic, fără a permite observarea factorilor structurali, universal activi; el definea deja exogamia în termeni genetici, ca pe o schemă instituțională care generează aceleași efecte oriunde este prezentă, fără să fie necesar a se invoca considerații istorice-geografice pentru a înțelege analogiile între societăți îndepărtate.

Cîțiva ani mai tîrziu, Lowie destramă „complexul matriliniar" (1919), utilizînd o metodă care avea să-l conducă la două rezultate esențiale pentru structuralist. Negînd ideea că orice trăsătură de aparență matriliniară ar fi trebuit să fie interpretată ca o supraviețuire sau ca un vestigiu al „complexului", el permitea descompunerea acestuia în variabile. În al doilea rînd, elementele astfel eliberate deveneau disponibile pentru alcătuirea unor tabele de permutări între caracterele diferențiale ale sistemelor de înrudire (Lowie, 1929 *a*). El deschidea astfel poarta studiilor structurale în două moduri la fel de originale: prin sistemul denumirilor și prin raportul dintre acesta și sistemul atitudinilor. Această ultimă orientare avea să fie urmată de alții (Radcliffe-Brown, 1924; Lévi-Strauss, 1945)[1].

Îi mai datorăm lui Lowie și alte descoperiri. El a fost, fără îndoială, primul care a stabilit caracterul biliniar al mai multor sisteme pretins uniliniare (1920, 1929 *b*); a demonstrat influența exercitată de modul de reședință asupra tipului de filiație (1920); a disociat conduitele familiale de rezervă sau de respect și prohibiția incestului (1920, p. 104—105). Întotdeauna grijuliu să examineze organizațiile sociale dintr-un dublu punct de vedere: reguli instituționale, pe de o parte, dar și expresii medii ale unor reacții psihologice individuale (într-un

[1] Cf. cap. II din acest volum.

sens care contrazice uneori regulile şi care le deviază întotdeauna), el rămîne acelaşi Lowie atît de criticat pentru prea faimoasa definiţie a culturii, făcută „din părţi şi din bucăţi", care ne-a dat monografii ce trec printre cele mai pătrunzătoare, cele mai bine echilibrate din toată literatura etnologică (1935, 1948 *a*, cap. XV, XVI, XVII). În sfîrşit, este cunoscut rolul jucat de Lowie în dezvoltarea studiilor sud-americane. Direct sau indirect, prin sfaturile sau îndemnurile sale, el a contribuit la deschiderea pentru etnologie a unui domeniu dificil şi prea neglijat.

IV. Dinamica socială : structuri de subordonare

a) Ordinea elementelor (indivizi şi grupuri) în structura socială

Nu este necesar să expunem aici poziţia noastră personală asupra problemelor de mai sus. Ea transpare îndeajuns în cursul acestui capitol, cu toate eforturile noastre de a păstra obiectivitatea. Pentru autorul acestor rînduri, sistemele de înrudire, regulile de căsătorie şi de filiaţie formează un ansamblu coordonat, a cărui funcţie este de a asigura permanenţa grupului social, încrucişînd între ele ca într-o ţesătură relaţiile consangvine şi cele bazate pe alianţă. Sperăm că am contribuit astfel la elucidarea funcţionării maşinii sociale, care extrage continuu femei din familiile lor consangvine pentru a le redistribui în tot atîtea grupuri domestice, care se transformă la rîndul lor în familii consangvine şi aşa mai departe [1].

---

[1] Cf. în legătură cu acest punct C. Lévi-Strauss, *The Family*, în : H. L. Shapiro, (ed.), *Man, Culture and Society*, Oxford University Press, 1956, cap. XII (nereprodus în volumul de faţă).

Dacă ar lipsi influențe externe, această mașină ar funcționa la infinit și structura socială ar păstra un caracter static. Lucrurile nu stau însă așa. Trebuie deci să introducem în modelul teoretic elemente noi, a căror intervenție să poată explica transformările diacronice ale structurii și să ne facă cunoscute în același timp cauzele pentru care o structură socială nu se reduce niciodată la un sistem de înrudire. Există trei modalități diferite de a răspunde la această dublă întrebare.

Așa cum e normal, ne vom întreba mai întîi care sînt faptele. Au trecut ani de cînd Lowie deplîngea carența lucrărilor antropologice în materie de organizare politică. În această privință se pot înregistra unele progrese, pe care le datorăm chiar lui Lowie, în lucrările sale cele mai recente, cel puțin în ceea ce privește America de Nord (1927, 1948 *a*, cap. VI, VII, XII—XIV, 1948 *b*), și marii lucrări asupra Africii, elaborată sub conducerea lui Fortes și Evans-Pritchard (1940). Lowie a precizat în mod util cîteva categorii fundamentale : clase sociale, „sodalități", stat.

A doua metodă ar consta în corelarea fenomenelor care țin de nivelul deja izolat, adică fenomenele de înrudire, și acelea care țin de nivelul imediat superior în măsura în care pot fi legate între ele. Se pun deci două probleme : 1) pot oare structurile bazate pe înrudire să manifeste de la sine proprietăți dinamice ? 2) în ce mod reacționează unele asupra altora *structurile de comunicație* și *structurile de subordonare ?* Prima problemă este aceea a educației : într-adevăr, într-un moment determinat, fiecare generație se află într-o relație de subordonare sau de dominare cu cea care o precedă sau cu cea care o urmează. În acest fel au preferat să pună problema Margaret Mead și alții.

Mai există și o modalitate de a proceda mai teoretică, care constă în cercetarea corelațiilor dintre anumite poziții (statice) în structura de înrudire (redusă la terminologia ei) și conduitele (dinamice) corespunzătoare, așa cum se exprimă ele în drepturi, datorii și obligații, pe de o parte, și, pe de altă parte, în privilegii, prohibiții etc.

Pentru Radcliffe-Brown, o corespondență termen cu termen este verificabilă între ceea ce s-ar putea numi *sistemul de atitudini* și *sistemul de denumiri*. Fiecare termen de înrudire ar corespunde unei conduite prescrise, pozitivă sau negativă, și fiecare conduită diferențială ar fi conotată de un termen. Alții au susținut că o asemenea corespondență nu este verificabilă în practică sau că ea nu depășește niciodată nivelul unei aproximații destul de grosolane.

Eu am propus o interpretare diferită, bazată pe o relație dialectică între atitudini și denumiri. Conduitele diferențiale între rude tind să se organizeze după același model ca terminologia, însă ele constituie și un mijloc de rezolvare a dificultăților și de depășire a contradicțiilor inerente însăși acestei terminologii. Astfel, regulile de conduită dintre rude într-o societate oarecare ar însemna o încercare de rezolvare a contradicțiilor care decurg din sistemul terminologic și din regulile de alianță. În măsura în care primele tind să se constituie în sistem, apar noi contradicții care provoacă o reorganizare a terminologiei, se repercutează asupra atitudinilor și așa mai departe, în afara rarelor perioade de echilibru, scurte și precare[1].

---

[1] Într-un opuscul consacrat criticii lucrării *Les structures élémentaires de la parenté*, Homans și Schneider încearcă să reducă regulile de căsătorie preferențială la sistemul atitudinilor. Ei se revoltă împotriva principiului, exprimat în acea lucrare, că nu există o conexiune necesară între căsătoria matrilaterală sau patrilaterală, pe de o parte, și modul de filiație — patriliniar sau matriliniar — pe de altă parte. În sprijinul tezei lor, după care căsătoria ma-

O altă problemă se pune atunci cînd se iau în considerare societăți în care nu sistemul de înrudire este cel ce determină alianțele matrimoniale dintre egali. Într-adevăr, ce se întîmplă dacă partenerii schimburilor matrimoniale sînt grupuri ierarhizate, de fapt sau de drept, din punct de vedere politic sau economic? Privind sub acest unghi, sîntem conduși să exa-

---

trilaterală ar fi funcție de filiația patriliniară, ei invocă corelații statistice care nu demonstrează mare lucru. În realitate, societățile cu filiație patriliniară sînt mult mai numeroase decît cele cu filiație matriliniară; în plus, căsătoria matrilaterală este ea însăși mai frecventă decît căsătoria patrilaterală. Deci, dacă distribuția s-ar face la noroc, am putea să ne așteptăm ca numărul societăților caracterizate prin asociația: filiație patriliniară și căsătorie matrilaterală, să fie mai ridicat decît celelalte, și corelația invocată de criticii mei ar fi lipsită de semnificație. Reluînd studiul acestei presupuse corelații pe baza unui eșantion mai mare (564 de societăți), Murdock conchide: „Distribuția mondială a acestor corelații este atît de slabă. încît ne incită să punem la îndoială interpretarea teoretică propusă“ (G. P. Murdock, *World Ethnographic Sample*, „American Anthrop.“, serie nouă, vol. 59, nr. 4, 1957, p. 687).

Persist în a crede, conform înșiși termenilor pe care i-am întrebuințat mai întîi, că nu există conexiune necesară între căsătoria cu vara prin alianță unilaterală și modul de filiație, adică că nici una din combinațiile imaginabile nu implică o contradicție. Este totuși posibil, și chiar verosimil ca, pe planul experienței, cele două tipuri de căsătorie să fie mai frecvent asociate cu unul sau cu celălalt mod de filiație. Dacă ar fi așa, această *corelație statistică* (să nu se confunde cu o *conexiune logică*) s-ar cere explicată. Aș fi înclinat s-o caut în direcția instabilității specifice societăților matriliniare (temă deja dezvoltată în *Structures*), care le-ar face mai dificilă adoptarea unor cicluri lungi de reciprocitate, pe cînd ciclurile extrem de scurte ale căsătoriei patrilaterale s-ar acomoda mai bine cu frămîntările a căror scenă o constituie mereu societățile matriliniare. Interpretarea teoretică a lui Homans și Schneider mi se pare cu totul inacceptabilă: ei explică preferința societăților patriliniare pentru căsătoria matrilaterală prin considerații psihologice, cum ar fi transferul atașamentelor sentimentale ale unui adolescent asupra descen-

minăm diverse instituţii : în primul rînd poligamia, despre care am arătat că se bazează uneori pe integrarea a două forme de garanţii : una colectivă şi politică, cealaltă individuală şi economică [1]; apoi hipergamia (sau hipogamia). Această din urmă problemă, foarte neglijată pînă în prezent, ar merita un studiu atent de care depinde o teorie coerentă a sistemului de caste şi, indirect, a tuturor structurilor sociale bazate pe deosebiri de statut.

A treia şi ultima metodă are un caracter mai formal decît cele precedente. Ea ar consta într-un studiu apriori al tuturor tipurilor de structuri imaginabile, rezultînd din relaţii de dependenţă şi de dominaţie care apar la întîmplare. Tratarea matematică de către Rapoport (1949) a fenomenelor ciclice de dominaţie la găini deschide în această privinţă perspective interesante. Fără îndoială că aceste lanţuri ciclice şi intranzitive par să prezinte puţină legătură cu structurile sociale pe care am fi tentaţi să le comparăm cu ele. Acestea din urmă (cum e „cercul kava" în Polinezia) sînt întotdeauna tranzitive şi nonciclice : cel care stă la

---

denţei unchiului matern. Dacă aşa ar fi cazul, căsătoria matrilaterală ar fi într-adevăr mai frecventă, dar nu ar fi necesar să fie *prescrisă*. În legătură cu un caz particular, Homans şi Schneider revin pur şi simplu la teoria psihologică formulată de Westermarck pentru a explica prohibiţia incestului. Ne-ar fi plăcut să vedem etnologia scăpată definitiv de aceste vechi rătăciri (cf. G. C. Homans şi D. M. Schneider, *Marriage, Authority and Final Causes. A Study of Unilateral Cross-Cousin Marriage*, Glencoe, Illinois, 1955).

[1] C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, cap. XXIX (vezi şi *Tropice triste*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1968), care reia temele unui studiu anterior : *The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe*, „Transactions of the New York Academy of Sciences", seriile II, vol. VII, nr. 1, 1944.

capătul de jos este, prin definiție, exclus de la capătul de sus[1].

Studiul sistemelor de înrudire arată, dimpotrivă, că în anumite condiții transformarea unei ordini tranzitive și nonciclice în alta intranzitivă și ciclică nu este de neimaginat. Acest lucru poate fi observat într-o societate hipergamică cu căsătoria preferențială a unui bărbat cu fiica fratelui mamei. Un asemenea sistem constă într-un lanț, terminat la o extremitate cu o fată de cel mai înalt rang, deci incapabilă de a găsi un bărbat care să nu-i fie inferior, și la cealaltă extremitate cu un băiat privat de soție pentru totdeauna (fiindcă toate fetele grupului, cu excepția surorii sale, au un rang superior rangului său). În consecință, sau societatea în chestiune sucombă ca urmare a propriilor sale contradicții, sau sistemul său tranzitiv și nonciclic trebuie să se transforme, temporar sau local, într-un sistem tranzitiv și ciclic[2].

---

[1] Această rezervă îmi apare astăzi (1957) inutilă. Există societăți în care constatăm cicluri ierarhice și intranzitive, cu totul comparabile cu *pecking-order*. Astfel insulele Fiji, a căror populație era organizată pînă la începutul secolului al XX-lea în feude unite între ele prin relații de vasalitate în așa fel, încît în unele cazuri o feudă A era vasala feudei B, B a lui C, C a lui D și D a lui A. Hocart a descris și a explicat această structură, la prima vedere de neînțeles, observînd că în Fiji există două forme de vasalitate: vasalitate prin tradiție și vasalitate prin cucerire. Feuda A poate fi deci tradițional vasala feudei B, B a lui C și C a lui D, pe cînd feuda D se întîmplă să fi căzut recent, în urma unui război pierdut, sub vasalitatea feudei A. Nu numai că structura astfel realizată este aceeași ca a lui *pecking-order*, dar, fără să se fi observat, teoria etnologică a devansat cu cîțiva ani interpretarea matematică, întrucît aceasta se bazează pe distincția a două variabile care operează cu un anumit decalaj, ceea ce corespunde exact descrierii (postume) a lui Hocart (cf. A. M. Hocart, *The Northern States of Fiji*, „Occasional Publ.", Londra, nr. 11, Royal Anthropological Institute, 1952).

[2] Pentru un exemplu remarcabil al transformării locale a unui tip într-altul, cf. K. Gough, *Female Initiation Rites on the Malabar Coast*, „Journ. of the Roy. Anthropol. Inst.", vol. 85, 1955, p. 47—48.

Se introduc astfel în studiile noastre noțiuni cum sînt acelea de tranzitivitate, de ordine și de ciclu, care se pretează unei tratări formale și permit analiza unor tipuri generalizate de structuri sociale în care pot fi integrate nivelurile de comunicare și de subordonare. Se va merge oare și mai departe pînă la integrarea ordinilor actuale și virtuale? În cele mai multe din societățile umane, ceea ce se numește „ordine socială" ține de un tip tranzitiv și nonciclic: dacă A este superior lui B și B superior lui C, A trebuie să fie superior lui C, iar C nu poate fi superior lui A. Cu toate acestea, chiar societățile care urmează practic aceste reguli concep și alte tipuri de ordine, care s-ar putea numi „virtuale" sau „ideale", indiferent dacă o fac pe planul politicii, al mitului sau al religiei, iar aceste ordini sînt uneori intranzitive și ciclice. Așa sînt, de exemplu, poveștile cu regi care se căsătoresc cu păstorițe sau critica de către Stendhal a democrației americane, ca un sistem în care un gentleman este la ordinele băcanului său.

b) Ordinea ordinilor

Pentru etnolog, societatea înglobează un ansamblu de structuri care corespund diverselor tipuri de ordini. Sistemul de înrudire oferă un mijloc de a ordona pe indivizi după anumite reguli, un alt mijloc îl oferă organizarea socială, iar stratificările sociale sau economice un al treilea. Toate aceste structuri de ordine pot fi ele însele ordonate, cu condiția de a pune în evidență relațiile care le unesc și modul în care reacționează unele asupra altora din punct de vedere sincronic. Astfel, Meyer Fortes (1949) a încercat, nu fără succes, să construiască modele generale care integrează proprietățile diverselor

modele speciale (înrudire, organizare socială, raporturi economice etc.).

Aceste încercări de a formula un model total al unei societăți date îl confruntă pe etnolog cu o dificultate considerată deja la începutul acestui capitol : pînă la ce punct corespunde realității modul în care o societate concepe diversele sale structuri de ordine și relațiile care le unesc ? Am indicat deja că, în funcție de documentele examinate, ar fi posibile mai multe răspunsuri. Pînă în prezent însă nu am luat în considerare decît ordini „trăite", adică ordini care sînt ele însele funcție de o realitate obiectivă și care pot fi abordate din exterior, independent de reprezentarea pe care și-o fac oamenii despre ele. Vom observa acum că asemenea ordini „trăite" presupun întotdeauna altele, de care este neapărat necesar să se țină seama pentru a înțelege nu numai pe cele precedente, ci și modalitatea în care fiecare societate încearcă să le integreze pe toate într-o totalitate ordonată. Aceste structuri de ordine „concepute" și nu „trăite" nu corespund direct nici unei realități obiective ; spre deosebire de cele dintîi, ele nu sînt susceptibile de un control experimental, întrucît ajung să se prevaleze de o experiență specifică cu care dealtfel se confundă uneori. Singurul control la care le-am putea supune spre a le analiza este deci acela al ordinilor primului tip, sau al ordinilor „trăite". Ordinile „concepute" corespund domeniului mitului și al religiei. Ne putem întreba dacă ideologia politică a unor societăți contemporane nu ține și ea de această categorie[1].

---

[1] Cititorul francez va binevoi să observe că acest paragraf încearcă să formuleze într-un limbaj mai familiar antropologilor anglo-saxoni distincția marxistă dintre infrastructură și suprastructură, ceea ce arată, în treacăt fie spus, cît de puțin întemeiate sînt criticile pe care G. Gurvitch mi le adresează („Cahiers internationaux de sociologie", vol. 19, serie nouă, anul 2, 1955) atunci cînd în legătură cu acest pasaj mă acuză că voiesc să reintegrez în sociologie o con-

Urmîndu-l pe Durkheim, Radcliffe-Brown a arătat că faptele religioase trebuiau studiate ca parte integrantă a structurii sociale. Pentru el, rolul etnologului este de a stabili corelații între diverse tipuri de religii și diverse tipuri de organizări sociale (1945). Dacă sociologia sa religioasă se soldează în cele din urmă printr-un eșec, aceasta se explică, pare-se, prin două motive. În primul rînd, el a legat credințele și ritualul direct de stări afective. În al doilea rînd, a vrut să obțină dintr-o dată o expresie generală a raportului dintre societate și religie, în timp ce noi avem nevoie mai ales de studii concrete care să permită construirea unor serii regulate de variații concomitente. De aici a rezultat un fel de discreditare, care apasă greu asupra etnologiei religioase. Cu toate acestea, miturile, ritualul și credințele religioase alcătuiesc un domeniu foarte promițător pentru studiile structurale și, deși rare, cercetările recente par a fi deosebit de fecunde.

Recent, cîțiva autori au întreprins un studiu al sistemelor religioase ca ansambluri structurate. Unele lucrări monografice, cum sînt *The Road of Life and Death* de P. Radin (1945) și *Kunapipi*, de R. M. Berndt (1951), se inspiră din această concepție. Astfel s-a deschis calea pentru cercetări sistematice, iar un exemplu bun în acest sens ne este oferit de lucrarea *Navaho Religion* de G. Reichard (1950). Nu vor fi neglijate însă din acest motiv analizele de detaliu, avînd ca obiect elementele permanente și nepermanente ale reprezentărilor religioase ale unei populații anume pe o durată de timp relativ scurtă, așa cum le-a conceput Lowie.

Poate că atunci vom reuși să construim în et-

cepție autoritară a ordinii sociale (vezi în legătură cu acest subiect răspunsul meu dat lui G. Gurvitch, cap. XVI din volumul de față).

nologia religioasă acele „modele la scară mică destinate analizei comparative... de variații concomitente... așa cum se impun ele în orice cercetare vizînd explicarea faptelor sociale“ (Nadel, 1952). Această metodă nu va permite decît un progres lent ; dar ea va furniza concluzii care vor conta printre cele mai bine fundate și mai convingătoare din toate pe care le putem spera în materie de organizare socială. Nadel a demonstrat deja că între instituția șamanismului și anumite atitudini psihologice caracteristice societăților corespunzătoare există o corelație (1946). Comparînd unele documente indo-europene provenind din Islanda, din Irlanda și din Caucaz, G. Dumézil a reușit să interpreteze un personaj mitologic pînă atunci enigmatic, să pună în corelație rolul și manifestările acestuia cu unele trăsături ale organizării sociale a populațiilor studiate (1948) ; Wittfogel și Goldfrank au izolat unele variații semnificative ale anumitor teme mitologice la indienii pueblo, legîndu-le de infrastructura socio-economică a fiecărui grup (1943). Monica Hunter a demonstrat că credințele magice erau funcție directă de structura grupului social (Hunter-Wilson, 1951). Toate aceste rezultate, la care se adaugă altele care nu pot fi comentate aici din lipsă de spațiu, ne dau speranța că într-o zi vom fi în măsură să înțelegem, în afară de funcția credințelor religioase în viața socială (ceea ce e știut încă de la Lucrețiu), și mecanismele care le permit să îndeplinească această funcție.

Cîteva cuvinte în chip de concluzie. Studiul nostru a debutat cu o analiză a noțiunii de model și tot această noțiune reapare la sfîrșit. Antropologia socială este o știință tînără ; e firesc ca ea să caute să-și construiască modelele prin imitarea celor mai simple dintre acelea pe care

i le prezintă ştiinţele mai avansate. Aşa se explică atracţia mecanicii clasice asupra ei. Dar n-am fost oare noi în această privinţă victimele unei iluzii? Aşa cum a remarcat von Neumann (von Neumann şi Morgenstern. 1944, p. 14): „Este infinit mai simplu de a elabora teoria aproape exactă a unui gaz conţinînd circa 10^{25} particule libere decît teoria sistemului solar care cuprinde numai 9 corpuri mari". Or, antropologul in căutare de modele se află în faţa unui caz intermediar: obiectele de care ne ocupăm — roluri sociale şi indivizi integraţi într-o societate determinată — sînt mult mai numeroase decît acelea ale mecanicii newtoniene, fără a fi totuşi destule pentru a ţine de statistică şi de calculul probabilităţilor. Ne aflăm deci pe un teren hibrid şi echivoc; faptele noastre sînt prea complicate pentru a fi abordate într-un fel şi nu destul de complicate pentru a le putea aborda în celălalt fel.

Noile perspective deschise de teoria comunicaţiei rezultă tocmai din metodele originale care au trebuit să fie elaborate pentru tratarea obiectelor — semnele — care pot fi supuse de aici înainte unei analize riguroase, deşi numărul lor este prea ridicat pentru mecanica clasică, dar încă prea restrîns pentru ca principiile termodinamicii să li se poată aplica. Limba este alcătuită din morfeme, de ordinul cîtorva mii, şi pentru a desprinde regularităţi semnificative în frecvenţa fonemelor sînt suficiente unele calcule limitate. Pe un asemenea teren, pragul de aplicare a legilor statistice coboară, în timp ce se ridică acela pe baza căruia utilizarea modelelor mecanice devine posibilă. Şi, concomitent, ordinea de mărime a fenomenelor se apropie de aceea cu care antropologul este obişnuit.

Stadiul actual al cercetărilor structurale în antropologie este, aşadar, următorul. S-a reuşit

a se izola fenomene de același tip ca fenomenele al căror studiu riguros îl permit teoriile strategiei și ale comunicației. Faptele antropologice se află la o scară destul de apropiată de aceea a celorlalte fenomene pentru a oferi speranța unui tratament analog. Nu este oare surprinzător că în momentul în care antropologia se simte mai aproape decît oricînd de a deveni o știință veritabilă lipsește terenul tocmai acolo unde îl credeam mai solid? Faptele însele se derobează: prea puțin numeroase sau adunate în condiții care nu permit ca ele să fie comparate cu destulă siguranță. Fără să avem vreo vină, descoperim că ne-am comportat ca niște botaniști amatori, culegînd la întîmplare eșantioane heteroclite, maltratîndu-le și mutilîndu-le pentru a le conserva în ierbarele noastre. Și iată-ne deodată chemați să punem în ordine serii complete, să definim nuanțele originare, să măsurăm părți minuscule pe care le găsim deteriorate, dacă nu chiar distruse.

Cînd antropologul evocă sarcinile care îl așteaptă și tot ce ar fi trebuit el să fie în stare să realizeze, îl cuprinde descurajarea: cum ar putea să reușească cu documentele de care dispune? E întrucîtva ca și cum s-ar cere ca fizica cosmică să se constituie pe baza observațiilor astronomilor babiloneni. Și, totuși, corpurile cerești există și astăzi în spațiu, pe cînd culturile indigene care ne furnizează documentele noastre dispar într-un ritm rapid sau se transformă în obiecte de un gen nou, la care nu putem spera să găsim informații de același tip. A ajusta tehnicile de observație la un cadru teoretic mult mai avansat decît ele, iată o situație paradoxală pe care istoria științelor o ilustrează rareori. Antropologiei moderne îi revine misiunea de a răspunde la această provocare.

POSTFAȚĂ LA CAPITOLUL XV[1]

Georges Gurvitch, pe care, mărturisesc, îl înțeleg din ce în ce mai puțin de fiecare dată cînd mi se întîmplă să-l citesc[2], atacă analiza făcută de mine noțiunii de structură socială[3], dar argumentele sale se reduc cel mai adesea la semne de exclamație adăugate la cîteva parafrazări tendențioase ale textului meu.

D-l Gurvitch ne oferă ceva ce crede el a fi o descoperire: „Există... între *gestaltismul* în psihologie și *structuralismul* în sociologie o afinitate frapantă, care, după cîte știm, n-a fost subliniată pînă acum“ *(loc. cit.*, p. 11). D-l Gurvitch se înșală. Toți etnologii, sociologii și lingviștii care se prevalează de structuralism sînt conștienți de legăturile care îi unesc cu psihologia gestaltistă. Încă din 1934, Ruth Benedict făcea această apropiere, citîndu-i pe Köhler și Koffka[4].

---

[1] Inedit (1956).

[2] Am încercat, totuși, altădată și nu fără simpatie (cf. C. Lévi-Strauss, *French Sociology*, în: *Twentieth Century Sociology* (ed. G. Gurvitch și W. E. Moore), New York, 1945, cap. XVII; trad. franceză: *La sociologie du XX^e^ siècle*, 2 vol., Paris, 1947.

[3] G. Gurvitch, *Le concept de structure sociale*, „Cahiers internationaux de sociologie“, vol. 19, serie nouă, anul 2, 1955. Acest studiu, cu cîteva modificări, a fost republicat, după cît se pare, de d-l Gurvitch, în ediția a 2-a a lucrării *La vocation actuelle de la sociologie*. Prezentul capitol, scris în 1956, se bazează pe textul inițial.

[4] Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, Cambridge, Mass., 1934, p. 51—52 și 279.

Foarte recent, G. Gurvitch a făcut o altă „descoperire“, declarînd că este „nerăbdător s-o comunice cititorilor revistei «Cahiers» în chip de postfață la studiul nostru *(al său)* cu privire la *Conceptul de structură socială“*, și anume că Spencer ar fi „o sursă uitată a conceptelor de «structură socială», «funcție socială» și «instituție»“ („Cahiers internationaux de sociologie“, vol. 23, caiet dublu, 1957, p. 111—121). Dar,

Eu însumi am ţinut într-atît să pun în lumină această afinitate, încît prefaţa din 1947 a lucrării mele *Structures élémentaires de la parenté* se încheie cu un omagiu adus psihologiei gestaltiste : „După ce îl citase pe Eddington : «Fizica devine „studiul organizaţiilor"», Köhler scria acum aproape douăzeci de ani : «Pe această cale... ea va întîlni biologia şi psihologia». Această lucrare îşi va fi împlinit obiectivul dacă, după ce o va fi terminat, cititorul se va simţi înclinat să adauge : şi sociologia" [1].

În acelaşi spirit, Kroeber scrie în *Anthropology :* „Un sistem sau o configuraţie este întotdeauna, prin natura sa, altceva şi mai mult decît suma părţilor sale ; el include şi relaţiile dintre părţi, adică reţeaua lor de interconexiuni, care adaugă un element semnificativ suplimentar. Acest lucru este bine cunoscut de psihologia gestaltistă sau psihologia formei. «Forma» unei culturi poate fi deci definită ca sistemul *(pattern)* relaţiilor dintre părţile sale constitutive" [2].

În sfîrşit, un sociolog norvegian, Sverre Holm, după ce notase şi el cu mai multă pro-

---

cu excepţia lui Gurvitch însuşi, nu vedem cine l-a „uitat" pe Spencer şi paternitatea acestor noţiuni, care îi revine ; în orice caz, e sigur că nu utilizatorii moderni ai noţiunii de structură, care n-au fost niciodată lipsiţi de memorie într-un asemenea grad. Cf. D. Bidney, ***Theoretical Anthropology,*** New York, 1953, cap. II şi IV ; şi, pentru Anglia, E. E. Evans-Pritchard, ***Social Anthropology,*** Glencoe, 1951, p. 17, şi în special introducerea lui A. R. Radcliffe-Brown la culegerea sa ***Structure and Function in Primitive Society,*** Glencoe, 1952, în care, după ce se referise de cîteva ori la Spencer, conchide : ***„Teoria*** (lui R. B.) ***poate fi stabilită prin intermediul a trei concepte fundamentale şi legate între ele de «proces», «structură» şi «funcţie». Ea a derivat de la scriitori mai vechi, ca Montesquieu, Comte, Spencer, Durkheim şi aparţine astfel unei tradiţii culturale de două sute de ani"*** (p. 14).

[1] *Loc. cit.*, p. XIV.

[2] A. I. Kroeber, *Anthropology*, ed. nouă, New York, 1948, p. 293.

funzime că „de multă vreme știința culturii s-a inspirat din mesajul psihologiei gestaltiste", încearcă să lege direct structuralismul de unul din izvoarele îndepărtate ale gîndirii gestaltiste, filozofia naturală a lui Goethe [1].

Cît despre lingviștii structuraliști, Trubetzkoy și Jakobson au recunoscut adeseori că sînt îndatorați gestaltismului, și în special lucrărilor lui K. Bühler.

Oricît de diferite ar fi între ele gîndirea mea și a lui G. Gurvitch, se întîmplă uneori ca ele să se încrucișeze. Ca dovadă, următorul pasaj din articolul lui Gurvitch : „Atunci cînd ne propunem să studiem tipurile de societăți globale (a se deosebi de tipuri microsociologice sau forme de sociabilitate și tipuri de grupări particulare), constituirea acestei tipologii nu este posibilă decît pornind de la structurile lor. Într-adevăr, contrar grupurilor speciale (fără să vorbim de forme de sociabilitate care sînt astructurale), orice societate globală *fără excepție* [sublinierea autorului] posedă o structură și studierea ei este singurul mijloc de a construi și de a reconstitui tipurile fenomenelor sociale globale. În *Déterminismes sociaux et liberté humaine* am afirmat chiar că societățile globale și structurile sociale globale se identifică. Aceasta este adevărat atunci cînd se vorbește de tipuri de societăți globale, dar impune cele mai serioase rezerve cînd este vorba de o societate globală concretă, care, evident, este incomparabil mai bogată decît structura ei, oricît ar fi de complexă această structură, care nu este niciodată decît un aspect, un sector și o expresie foarte parțială a fenomenului social total. Dar, pentru a-l înțelege pe acesta din urmă, atunci cînd este global, în toată ple-

---

[1] Sverre Holm, *Studies towards a Theory of Sociological Transformations*, „Studia Norvegica", Oslo, nr. 7, 1951, p. 40 passim.

nitudinea lui, nu am găsit altă soluţie decît de a porni de la un tip construit, care în cazul de faţă nu poate fi decît un tip particular al structurii sociale globale..." [1].

Dacă băgăm de seamă că G. Gurvitch înțelege prin societăţi globale pe acelea care sînt obiectul de studiu al etnologului şi că „tipul construit" al său seamănă uimitor cu ceea ce înţeleg eu prin model, nu e prea clar ce are el a-mi reproşa. Deoarece aici eu sînt acela care mă aflu pe o poziţie mai retrasă faţă de a sa, fiind foarte departe de a crede, aşa cum afirmă el, că „societăţile globale și structurile sociale se identifică". Cred numai că acestea din urmă ne pot ajuta la cunoaşterea şi la clasificarea celor dintîi.

Dar, obiectează G. Gurvitch în pasajul citat, ceea ce este adevărat despre tipuri încetează să fie adevărat despre o societate concretă. Cu ce drept, cu ce titlu se instituie d-l Gurvitch în cenzorul nostru ? Şi ce ştie el despre societăţile concrete, el a cărui întreagă filozofie se reduce la un cult idolatru al concretului (glorificîndu-i bogăţia, complexitatea, fluiditatea, caracterul veşnic inefabil şi spontaneitatea creatoare), dar care rămîne îmbibată de un asemenea sentiment de respect sacru, încît autorul ei nu s-a încumetat niciodată să întreprindă descrierea sau analiza vreunei societăţi concrete ?

Etnologii care au petrecut ani din viaţa lor participînd la existenţa concretă a diferitelor societăţi pot aştepta liniştiţi ca G. Gurvitch să descopere la ei o indiferenţă faţă de concret comparabilă cu aceea de care dă el dovadă reducînd diversitatea și specificitatea miilor de societăţi la patru *(sic)* tipuri, în care toate triburile sud-americane sînt confundate cu ansamblul societăţilor australiene, Melanezia cu

[1] *Loc. cit.*, p. 11—12.

Polinezia şi în care America de Nord, de o parte, şi Africa, de cealaltă, nu mai formează decît două blocuri omogene [1].

Ca teoretician pur, G. Gurvitch nu se interesează decît de partea teoretică a lucrărilor noastre. Şi cum teoriile noastre nu-i plac, fiindcă le infirmă pe ale sale, ne invită să ne consacrăm etnografiei descriptive. Din această împărţire a rolurilor, el ar beneficia de dublul avantaj de a domni singur peste teorie şi de a-şi oferi fără riscuri luxul de a invoca talmeş-balmeş în sprijinul propriilor sale speculaţii o mare cantitate de lucrări descriptive, a căror folosire arbitrară arată că nu-şi ia prea adeseori osteneala de a le citi.

Fără a aştepta sfatul d-sale, etnologii pe care îi critică şi-au consacrat cea mai mare parte a vieţii lor ştiinţifice observării, descrierii şi analizei, cu o minuţie adeseori plicticoasă, „formelor de sociabilitate", „grupurilor" şi celor mai mici nuanţe ale vieţii colective, care formează, împreună cu structurile, fiinţa individuală, imposibil de confundat cu altele, a societăţilor în care au trăit. Nici unul dintre noi nu s-a gîndit vreodată să substituie acestei realităţi vibrante un tip sau o structură rigide. Cercetarea structurilor intervine într-un al doilea stadiu, cînd, după ce am observat ceea ce există, încercăm să desprindem aceste elemente, singurele stabile şi întotdeauna parţiale, care ne vor permite să le comparăm şi să le clasificăm. Totuşi, spre deosebire de d-l Gurvitch, noi nu pornim de la o definiţie apriori a ceea ce este structurabil şi a ceea ce nu este. Sîntem prea conştienţi de imposibilitatea de a şti dinainte unde şi la ce nivel de observaţie analiza structurală va avea priză. Experienţa noastră în privinţa concretului ne-a învăţat că de foarte multe ori aspectele cele mai fluide şi mai fugi-

[1] *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, cap. II, p. 200—222.

tive ale culturii sînt cele care deschid accesul la o structură ; de aici atenția pasionată, aproape maniacă, pe care o acordăm detaliilor. Avem mereu prezent în minte exemplul științelor naturii, al căror progres de la o structură la alta (aceasta mai cuprinzătoare și mai aptă de a fi explicată) a constat întotdeauna în descoperirea unei mai bune structurări prin intermediul unor fapte mărunte, pe care ipotezele anterioare le-au neglijat ca fiind „astructurale". Așa au fost anomaliile periheliului planetei Mercur, „astructurale" în sistemul lui Newton, și care aveau să servească drept bază pentru descoperirea unei structuri mai bune prin teoria relativității. Etnologia, știință prin excelență reziduală, fiindcă îi revine acest „reziduu" de societăți de care științele umaniste tradiționale nu găsiseră de cuviință să se ocupe (tocmai fiindcă le considerau „astructurale)" nu ar putea, din vocație proprie, să folosească o altă metodă decît aceea a reziduurilor.

Noi știm însă că o societate concretă nu se reduce niciodată la structura sau, mai bine zis, la structurile sale (căci există numeroase structuri, la diferite niveluri, și aceste diverse structuri sînt ele însele, parțial cel puțin, „structurate"). Sau, așa cum scriam în 1949, criticînd forma primară a structuralismului care se numește funcționalism : „A spune că o societate funcționează este un truism ; a spune însă că într-o societate totul funcționează este o absurditate" [1].

Eroarea lui G. Gurvitch, ca și aceea a majorității adversarilor etnologiei — există și din aceștia [2] —, provine din faptul că ei își închipuie că obiectul disciplinei noastre este de a avea cunoștințe complete despre societățile pe

[1] Pagina 20 a lucrării de față.

[2] Cf. Brice-Parain, *Les Sorciers*, „Le monde nouveau", mai 1956.

care le studiem[1]. Între o astfel de pretenţie şi mijloacele pe care le punem în acţiune ar fi o asemenea disproporţie, încît s-ar putea pe bună dreptate să fim trataţi drept şarlatani. Cum să pătrundem în resorturile unei societăţi care ne este străină, după o şedere de numai cîteva luni, necunoscîndu-i istoria şi cu cunoştinţe cel mai adeseori rudimentare despre limba sa? Îngrijorarea creşte cînd se constată că sîntem atît de grăbiţi să înlocuim prin scheme această realitate care ne scapă. De fapt însă scopul nostru final nu este atît de a şti ce sînt fiecare în parte societăţile care fac obiectul studiului nostru, cît de a descoperi prin ce se deosebesc ele unele de altele. Ca şi în lingvistică, *aceste decalaje diferenţiale* constituie obiectul specific al etnologiei. Acelora care vor contesta că ar putea fi determinate relaţiile dintre fiinţe a căror natură este incomplet cunoscută, le voi opune următoarea remarcă a unui mare naturalist: „În morfologie se întîmplă adesea ca sarcina esenţială să conste în compararea formelor apropiate mai curînd decît în definirea precisă a fiecăreia, iar *deformările* unei figuri complicate pot fi un fenomen uşor de înţeles, cu toate că figura însăşi trebuie să rămînă neanalizată şi nedefinită"[2].

Autorul adaugă însă imediat, punîndu-ne astfel la îndemînă un răspuns la reproşurile lui G. Gurvitch: „Această muncă de comparaţie, care constă în a recunoaşte într-o formă dată o permutare definită sau o *deformare* a unei alte forme independent de orice cunoaştere precisă şi adecvată a «tipului» iniţial sau a etalonului de comparaţie, ţine direct de domeniul

---

[1] În limbajul lui G. Gurvitch, care denaturează de altfel sensul gîndirii lui Mauss, căruia îi datorăm termenul, expresia este „de a sesiza fenomenul social total".

[2] D'arcy Wentworth Thompson. *On Growth and Form*, ed. nouă, vol. II, Cambridge Univ. Press, p. 1 032.

matematicilor și capătă o rezolvare prin folosirea elementară a unei anumite metode matematice. Această metodă este aceea a coordonatelor, care stă la baza teoriei transformărilor", care este ea însăși o parte a teoriei grupurilor [1].

Ajung astfel la criticile de amănunt ale lui G. Gurvitch, principala dintre ele vizînd rolul pe care eu îl atribui anumitor metode matematice în teoria etnologică.

După autorul nostru, eu aș fi încercat, în articolul pe care îl ia ca țintă, „să fac sinteza tuturor interpretărilor care leagă structura socială și matematicile" [2], ajungînd astfel să prezint „un adevărat breviar al majorității erorilor comise sau chiar posibile privitoare la conceptul discutat", inspirîndu-mă „de la fiecare din cele patru surse de deviere sau de abuz" pe care G. Gurvitch le-a denunțat. Și, referindu-se tot la mine, continuă : „Nu numai că el și le însușește, dar, ca să spunem așa, le sublimează și face apologia lor, integrîndu-le în propria sa teorie a structurilor..." [3].

Pentru a pretinde că studiul în chestiune este o încercare de sinteză, trebuie fie să nu-l fi citit, fie să nu-l fi înțeles. Cititorul poate verifica ușor că în acest studiu am cea mai mare grijă de a disocia concepția mea de aceea a lui Radcliffe-Brown și a lui Murdock [4]. Așa încît nu mă simt deloc atins de criticile pe care G. Gurvitch le adresează acestora, mai ales în legătură cu metoda statistică, pe care n-am utilizat-o niciodată și ale cărei pericole le-am subliniat explicit, cel puțin în ceea ce privește modul în care Murdock înțelege uneori s-o folosească.

Pe de altă parte, și fără a poza în părintele antropolgiei structurale, voi aminti că concepția

---

[1] *Loc. cit.*, id. și nota +.

[2] G. Gurvitch, *Le concept de structure sociale, loc. cit.*, p. 14—15.

[3] *Loc. cit.*, p. 19.

[4] Paginile 348, 369—377 și 386 din volumul de față.

mea asupra structurilor sociale a fost dezvoltată încă în cartea mea despre înrudire, terminată la începutul anului 1947, adică înainte sau în același timp cu acelea ale lui Fortes, Murdock și altora, al căror simplu comentator sau apologet vrea să mă prezinte d-l Gurvitch. Mai curînd mi se pare frapant faptul că în anii războiului, cînd împrejurările ne condamnau la o oarecare izolare, mai mulți etnologi s-au îndreptat în mod independent spre noțiunea de structură. Această convergență arată pînă la ce punct această noțiune era indispensabilă soluționării problemelor de care se împiedicau predecesorii noștri. Ea aduce demersului nostru comun o prezumție de validitate, oricare ar fi în alte privințe deosebirile care ne separă.

În ce constau, după d-l Gurvitch, devierile și abuzurile ale căror efecte le-aș fi cumulat ?

Prima lor sursă ar fi legătura artificială pe care aș vrea s-o stabilesc „între aplicarea măsurilor... și problema structurii sociale“ [1], cu alte cuvinte tendința mea de „a lega conceptul de structură socială cu măsurarea matematică“ [2]. Citește oare d-l Gurvitch rău sau prea bine găsind întotdeauna în texte ceea ce dorește pentru a le contrazice ? Departe de a mă fi exprimat vreodată în acest fel, am afirmat de foarte multe ori contrariul. Să ne raportăm la paragraful intitulat *Structură și măsură* din studiul deja citat : „Se spune uneori că noțiunea de structură permite introducerea măsurării în etnologie... Cu toate acestea, nu există între noțiunea de măsură și cea de structură nici o conexiune necesară... probleme care nu comportă o soluție metrică pot fi totuși supuse unei tratări riguroase“ [3]. Iar într-un alt articol, la care G. Gurvitch nu se jenează a se referi în sprijinul susținerilor sale : „Există, fără îndoială, în disciplinele noastre multe lucruri ca-

[1] *Loc. cit.*, p. 14.
[2] *Loc. cit.*, p. 17, repetat în aceiași termeni la p. 19.
[3] Paginile 341—342 din volumul de față.

re pot fi măsurate..., dar nu este deloc sigur că acestea ar fi cele mai importante... S-a observat că cuantificarea fenomenelor [sociale] nu mergea nicidecum mînă în mînă cu descoperirea semnificației lor...“. Preocupîndu-ne prea exclusiv de măsură, n-am fi băgat de seamă că „matematicile noi... introduc independența între noțiunea de rigoare și aceea de măsură... Din aceste matematici noi... învățăm că domnia necesității nu se confundă în mod inevitabil cu aceea a cantității“ [1].

Văzînd modul în care G. Gurvitch folosește termenii : măsuri, măsurări și cuantificare (pe care îi întrebuințează dealtfel ca și cum ar fi interschimbabili), ne îndoim că ar avea vreo idee despre problemele la care lucrăm noi. La urma urmei, folosirea anumitor metode matematice în etnologie nu este o temă de discuție academică. Cu ajutorul unui matematician am aplicat aceste metode la o problemă precisă [2]. Continuu să o fac cu altele. Singura întrebare care se pune este de a ști dacă pe această cale problemele se apropie sau nu de rezolvarea lor.

Deși mai respectuos față de lingvistica structurală decît față de etnologia structurală, G. Gurvitch se străduiește să restrîngă importanța teoretică și a acesteia. Contrar însă celor ce crede el, statistica matematică (al cărei rol este aici foarte legitim) nu se limitează deloc la studiul fonemelor ; ea se aplică cuvîntului și discursului, după cum arată teoria — în curs de elaborare — a mașinilor de tradus, și și-a dovedit deja importanța în domeniul stilisticii și al criticii textelor. Cît despre argumentul că structuralismul își are locul numai în fonologie, iar la nivelul limbajului își pierde sensul, înseamnă să ignorăm tot ce a făcut structuralis-

---

[1] *Les mathématiques de l'homme*, „Bulletin international des sciences sociales“ (de l'UNESCO), vol. 6, nr. 4, republicat de „Esprit“, nr. 10, 1956, la p. 529—532 ale textului din „Esprit“.

[2] *Les structures élémentaires...*, cap. XIV.

mul în materie de gramatică, de sintaxă și chiar de vocabular sub formele bogate și diverse pe care li le-au dat maeștri ca Benveniste, Hjelmslev și Jakobson, care, în ultima sa lucrare, abordează o problemă atît de diferită de fonologie cum este problema tropilor [1]. Dealtfel, teoreticienii mașinilor de tradus sînt pe cale de a pune bazele unei analize gramaticale și lexicale, care ține în același timp de matematici și de structuralism [2].

G. Gurvitch îmi reproșează „confuzia regretabilă... între ceea ce desemnăm ca structură și suprafața perceptibilă din exterior și palpabilă a realității sociale, plasată pe întinderi conceptualizate în spații morfologice" [3]. Poate că cititorul nu va fi înțeles de îndată (și cum să nu-l scuzăm ?) că aici sînt vizate fenomenele de distribuție spațială și reprezentarea calitativă pe care și-o fac oamenii despre spațiu. Or, această „confuzie regretabilă", departe de a fi, după cum insinuează autorul nostru, proprie școlii americane, este una dintre principalele descoperiri ale școlii sociologice franceze, căreia îi datorăm cu totul altceva decît „aluzii... repede depășite" [4]. Acesta este punctul central al memorabilelor studii ale lui Durkheim și Mauss : *De quelques formes primitives de classification*, și numai al lui Mauss intitulat *Variations saisonnières dans les sociétés eskimo* [5]. Este suficient să citim, în Franța chiar, lucra-

---

[1] R. Jakobson și M. Halle, *Fundamentals of Language*, 'S-Gravenhage, 1956.

[2] V. H. Yngve, *Syntax and the Problem of Multiple Meaning*, în : *Machine Translation of Languages* (ed. W. N. Locke și A. D. Booth), New York, J. Wiley & Sons, 1955 ; *Sentence for Sentence Translation*, „Mechanical Translation", Cambridge, Mass. vol. 2, nr. 2 1955 ; *The Translation of Languages by Machine*, „Information Theory", Third London Symposium, f.d.

[3] *Loc cit.*, p. 17.

[4] *Ibid.*

[5] „Année sociologique", respectiv VI, 1901—1902, și IX, 1904—1905.

rea lui Jacques Soustelle : *la Pensée cosmologique des anciens Mexicains* [1], pentru a ne convinge că după aproape jumătate de secol această metodă n-a pierdut nimic din fecunditatea ei.

Nimeni însă în Franța sau în Statele Unite nu a crezut vreodată, așa cum îmi impută G. Gurvitch că aș fi susținut, că acest palier ar trebui izolat de celelalte și că structura spațială și structura socială ar trebui identificate. Să pornim numai de la două observații :

1) Un mare număr de societăți indigene au preferat în mod conștient să proiecteze în spațiu o schemă a instituțiilor lor, cum ar fi distribuția circulară a taberelor sioux și a satelor ge din Brazilia centrală, sau planul unor orașe, traseul unor drumuri și amplasamentul unor temple și altare în vechiul Peru. Studiul acestor fapte de distribuție ne permite să accedăm la ideea pe care și-o fac indigenii despre structura lor socială, iar prin examinarea lacunelor și a contradicțiilor, la structura reală, adeseori foarte diferită de cealaltă. Capitolul „Sînt organizațiile dualiste o realitate ?“ din acest volum oferă o ilustrare a acestei metode.

2) Chiar atunci cînd societatea se arată indiferentă față de spațiu sau de un anumit tip de spațiu (cum ar fi spațiul urban, dacă nu a fost planificat), totul se petrece ca și cum structurile inconștiente ar profita, ca să spunem așa, de această indiferență pentru a invada domeniul vacant și a se afirma în el în mod simbolic sau real, cam așa cum preocupările inconștiente utilizează „vacanța“ somnului pentru a se exprima sub formă de vis, după cum ne-a învățat Freud. Această a doua constatare este valabilă atît pentru structurile societăților zise primitive, care în aparență sînt indiferente față de expresia spațială, cît și pentru societățile mai complexe care manifestă aceeași atitudine :

---

[1] Paris, Hermann, 1940.

astfel sînt orașele contemporane, care în majoritatea lor revelează structuri spațiale ce pot fi reduse la numai cîteva tipuri și furnizează unele indicii asupra structurii sociale subiacente.

Este oare cazul să răspund acum și acuzației pe care mi-o aduce G. Gurvitch că la mine „nu ar mai rămîne nimic dintr-o realitate sui-generis, din «fenomenele sociale totale», din unitățile colective macrosociologice ?“ [1]. Mi-am petrecut cei mai frumoși ani ai vieții studiind cîteva „unități colective macrosociologice“. Dar nu am nevoie pentru a le evoca de un termen barbar care ofensează urechile și umanitatea ; căci amintirea mea le desemnează cu numele lor, care sînt caduveo, bororo, nambikwara, munde, tupi-kawahib, mogh și kuki, și fiecare îmi amintește un punct de pe Pămînt, un moment din istoria mea și din istoria lumii. Toate la un loc mă apropie de bărbați și de femei pe care i-am iubit sau de care m-am temut și ale căror chipuri îmi obsedează memoria ; ele îmi reînvie oboselile, bucuriile, suferințele, uneori și pericolele. Iată martorii mei ; sînt destui pentru a exprima legătura care unește vederile mele teoretice cu realitatea și pentru a-l recuza pe d-l Gurvitch.

În sfîrșit, în ceea ce privește reproșul de a reveni „într-un mod abia voalat, după atîtea eforturi, la concepția tradițională a ordinii sociale“ [2], nu m-aș fi oprit asupra lui dacă alți autori nu ar fi părut tulburați de noțiunea de *ordine a ordinilor*, introdusă la sfîrșitul articolului meu despre structură în etnologie [3].

---

[1] *Loc. cit.*, p. 19.

[2] *Loc. cit.*, p. 12.

[3] Cf. p. 384 din acest volum. Mă gîndesc mai ales la cele două articole ale lui M. Rodinson : *Racisme et civilisation*, „La nouvelle critique“, nr. 66, iunie 1955,

Criticii mei cred, de fapt, că *ordinea ordinilor*, așa cum o concep eu, constă fie într-o restituire totală a societății concrete pe care m-am străduit mai întîi s-o analizez în structuri (făcînd astfel inutil acest demers), fie în afirmația că, pentru o societate dată, toate structurile sînt omoloage, ceea ce ar reveni la a spune că fiecare societate constituie un fel de monadă,

---

și *Ethnographie et relativisme*, *id.* nr. 69, noiembrie 1955. În același timp cînd a apărut al doilea din aceste articole, redacția revistei „Nouvelle critique" m-a asigurat prin cîteva scrisori că „paginile revistei îmi erau deschise". Am răspuns deci cu următoarea scrisoare :

25 noiembrie 1955

Domnule redactor-șef,

Pentru a doua oară în decurs de cîteva luni, d-l Maxime Rodinson publică în „Nouvelle critique" un articol consacrat în mare măsură mie. Cum însă autorul pare mai preocupat să sape între noi o prăpastie decît să sublinieze punctele care ne apropie, îl voi dezamăgi fără îndoială spunînd că articolele sale mi s-au părut viguroase și bine construite și că, în ansamblu, mă simt de acord cu el. Voi exprima cel mult un regret : de vreme ce mi s-a acordat atîta atenție, ar fi fost mai folositor să se cerceteze cum încerc eu să reintegrez în curentul marxist achizițiile etnologice din ultimii cincizeci de ani. Rodinson pare decis să le respingă în bloc. Nu ar fi oare mai indicat să facă mai curînd o distincție între rezultatele științifice propriu-zise și folosirea lor politică și ideologică, la care se recurge prea adeseori, în Statele Unite și în alte părți ? Atitudinea d-lui Rodinson corespunde, desigur, aceleia a unei ortodoxii care se afirmase cu vîlvă în legătură cu lingvistica, fizica, biologia și cibernetica. Toate acestea s-au schimbat de cîtva timp și d-l Rodinson va afla în curînd, fără îndoială, că a rămas în urmă. Observ dealtfel că într-o chestiune care, prin unele aspecte ale ei, seamănă cu aceea pe care el o tratează — mă refer la tendințele actuale ale mecanicii cuantice —, „Nouvelle critique" dă dovadă în ultimul său număr de o atitudine infinit mai prudentă și nuanțată, care ar putea fi extinsă cu folos la problemele teoretice ale etnologiei.

D-l Rodinson îmi reproșează o greșită înțelegere a noțiunii de structură, pe care eu credeam a o fi îm-

perfect coerentă şi totodată complet închisă asupra sa însăşi. Ambele ipoteze sînt cu totul străine de gîndirea mea.

Ordinea ordinilor nu este o recapitulare a fenomenelor supuse analizei. Ea este expresia cea mai abstractă a raporturilor pe care le întreţin între ele nivelurile la care analiza structurală se poate exercita, în aşa măsură încît formulele trebuie să fie uneori aceleaşi pentru

---

prumutat, printre alţii, de la Marx şi Engels pentru a-i conferi un rol esenţial, fapt pentru care de obicei mi se face o vină. În ceea ce priveşte critica făcută de el noţiunii de cultură sau, mai curînd, anumitor accepţii ale ei, sînt de acord cu dînsul. Meritele lui Kroeber, pe care am ţinut să le recunosc, ţin de alte lucrări (şi anume admirabila *Handbook of the Indians of California)* decît această nefericită tentativă de statistică culturală căreia d-l Rodinson îi aduce o critică justă în fond, dar alături de adevărata problemă. O iniţiativă, absurdă în aparenţă, avea totuşi un interes cert în cadrul geografic foarte specific şi în multe privinţe, privilegiat pe care îl oferă California. Diversitatea şi densitatea etnografică au fost atît de mari, încît exista tentaţia de a verifica aici dacă — în pofida unui recensămînt al caracteristicilor culturale efectuat în mod sistematic mecanic şi hotărît neinteligent — elementele semnificative nu s-ar ordona spontan ; această tentativă a fost ulterior reluată pe teren psihologic, nu fără succes, de L. Guttman.

În sfîrşit, d-l Rodinson mă sfătuieşte să abandonez noţiunea de cultură pentru aceea de societate. Fără a renunţa la cea dintîi, nu am aşteptat sfatul său pentru a încerca să le plasez, şi pe una, şi pe cealaltă, într-o perspectivă compatibilă cu principiile marxismului. Dacă, în loc de a se mulţumi cu extrase publicate acum cîteva luni, ar fi citit cartea mea, ar fi găsit în ea, pe lîngă o ipoteză marxistă asupra originii scrierii, după studii consacrate unor triburi braziliene — caduveo şi bororo —, care sînt încercări de interpretare a suprastructurilor indigene bazate pe materialismul dialectic şi a căror noutate în literatura etnografică occidentală ar merita, poate, mai multă atenţie şi simpatie.

D-l Rodinson nu este, desigur, singurul printre criticii contemporani care găseşte normal să respingă un autor pe baza cîtorva fragmente. Alte libertăţi sînt mai rare, în speţă aceea care constă în utilizarea unor citate false. Este totuşi tocmai ceea ce face d-l Ro-

societăți istoricește și geograficește îndepărtate, cum sînt întrucîtva — dacă mi se permite comparația — moleculele de compoziție chimică diferită, unele simple, altele complicate, societăți care ar putea avea totuși, la fel ca acestea, o structură „dreaptă" sau o structură „stîngă". Prin ordinea ordinilor înțeleg, așadar, proprietățile formale ale ansamblului compus din subansambluri, fiecare dintre ele corespunzînd unui nivel structural dat.

Așa cum spune Jean Pouillon, care traduce aici ideea mea în termeni la care subscriu pe deplin, este vorba de a ști dacă se poate elabora „un sistem de diferențe care să nu conducă nici la simpla lor juxtapunere, nici la dispariția lor artificială" [1].

Nu postulez un fel de armonie prestabilită între diversele niveluri de structură. Ele pot fi — și adeseori sînt chiar — în perfectă contradicție unele cu altele, însă modalitățile în care se contrazic aparțin toate aceluiași grup. Dealtfel, aceasta e tocmai ceea ce ne învață materialismul istoric atunci cînd afirmă că este întotdeauna posibil de a trece prin transformare de la structura economică sau de la aceea a raporturilor sociale la structura dreptului, a artei sau a religiei. Niciodată însă Marx nu a pretins că aceste transformări ar fi de același tip, de exemplu că ideologia nu ar putea decît să reflecte raporturile sociale întocmai ca o oglindă. El consideră că aceste transformări sînt dialectice și, în unele cazuri, își dă multă osteneală

---

dinson în ultimul său articol (p. 61), punînd în italice și între ghilimele trei rînduri pe care mi le atribuie mie și la care face trimitere în notă (*Race et histoire*, p. 40). Să le caute cine vrea : ele nu există în această lucrare, iar eu nu-mi amintesc să le fi scris vreodată.
Primiți, vă rog etc.

„La nouvelle critique" a rectificat citatul greșit în numărul său următor. Cît despre scrisoare, ea nu a fost publicată niciodată.

[1] J. Pouillon, *loc. cit.*, p. 155.

pentru a găsi transformarea indispensabilă care părea la prima vedere rebelă la analiză [1].

Dacă se admite, pe linia însăşi a gîndirii lui Marx, că infrastructurile şi suprastructurile comportă niveluri multiple şi că există diverse tipuri de transformări pentru a trece de la un nivel la altul, se va înţelege de asemenea că, în ultimă analiză şi abstracţie făcînd de conţinuturi, diversele tipuri de societăţi ar putea fi caracterizate prin legi de transformare : formule indicînd numărul, puterea, sensul şi ordinea torsiunilor care ar trebui — dacă se poate spune — anulate, pentru a regăsi un raport de analogie ideal (din punct de vedere logic şi nu moral) între diferitele niveluri structurate.

Această reducţie este în acelaşi timp o critică. Substituind unui model complex un model simplu, dotat cu un mai bun randament logic, antropologul dezvăluie ocolurile şi artificiile — conştiente şi inconştiente — la care a recurs fiecare societate pentru a încerca să rezolve contradicţiile care-i sînt inerente şi, în orice caz, pentru a le disimula.

Această lămurire, dată deja în lucrările mele anterioare [2] şi de care d-l Gurvitch ar fi trebuit să ţină seama, nu mă expune oare unei alte critici ? Dacă fiecare societate este lovită de aceeaşi tară care se manifestă sub dublul aspect al unei dizarmonii logice şi al unei inechităţi sociale, de ce membrii săi cei mai lucizi s-ar strădui cu mari eforturi s-o schimbe ? Schimbarea ar avea ca rezultat înlocuirea unei forme sociale cu alta, iar dacă toate au aceeaşi valoare la ce ar servi ea ?

În sprijinul acestui argument [3], d-l Rodinson citează un pasaj din *Tropice triste* : „Nici o so-

---

[1] De exemplu, în celebrul pasaj privitor la arta greacă din introducerea la *Critica economiei politice* şi, de asemenea, dintr-un alt punct de vedere în *Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte.*

[2] Cf. cap. I şi VII din această lucrare.

[3] M. Rodinson, *loc. cit.*, p. 50—52 passim.

cietate nu este fundamental bună, dar nici una nu este într-adevăr rea; toate oferă membrilor lor anumite avantaje, în ciuda acelui balast de nedreptate, a cărei importanţă pare să se menţină oarecum constantă..." [1]. Aceasta înseamnă însă a izola în mod tendenţios o etapă a unui raţionament prin care mă străduiam să rezolv aparenta antinomie dintre gîndire şi acţiune. Într-adevăr:

1) În pasajul criticat de d-l Rodinson, argumentul relativist este opus numai unei încercări care ar vrea să clasifice, *unele în raport cu altele*, societăţi foarte diferite de aceea a observatorului, fie, de exemplu, din punctul nostru de vedere, o populaţie melaneziană şi un trib nord-american. Continuu să susţin că noi nu dispunem de nici un sistem de referinţă care să fie aplicabil cu deplină justificare unor societăţi situate la hotarele universului nostru sociologic şi considerate în relaţia lor reciprocă.

2) Dimpotrivă, deosebeam cu grijă acest prim caz de un altul, care constă nu în a clasifica între ele societăţi îndepărtate, ci două stadii istoriceşte apropiate ale dezvoltării propriei noastre societăţi (sau, generalizînd, ale societăţii observatorului). Cînd sistemul de referinţă este astfel „interiorizat", totul se schimbă. Această a doua etapă permite, într-adevăr, fără a reţine nimic din nici o societate, de „a utiliza toate societăţile pentru a extrage acele principii ale vieţii sociale pe care le vom putea folosi ulterior la reforma propriilor noastre obiceiuri şi nu ale altor societăţi străine. În virtutea unui privilegiu invers, putem transforma, fără s-o distrugem, doar societatea din care facem parte; căci toate aceste modificări pe care vrem să le introducem vin în ultimă instanţă şi de la ea" [2].

---

[1] *Tristes Tropiques, loc. cit.*, p. 417 (vezi şi *Tropice triste*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1968, p. 403. — *Nota trad.)*.

[2] *Tristes Tropiques*, loc. cit., p .424 (vezi şi *Tropice triste*, ed. rom., p. 409—410. — *Nota trad.)*.

Departe deci de a mă mulțumi cu un relativism static, ca anumiți antropologi americani criticați pe bună dreptate de d-l Rodinson, dar cu care mă confundă în mod greșit, eu denunț acest pericol, acest „abis“ în care etnologul riscă întotdeauna să cadă. Soluția mea este constructivă, fiindcă ea fundează pe aceleași principii două atitudini în aparență contradictorii : respectul față de societăți foarte diferite de a noastră și participarea activă la eforturile de transformare a propriei noastre societăți.

Există aici oare ceva care, cum pretinde d-l Rodinson, îi poate „aduce la desperare pe cei din Billancourt“ ? Billancourt ar merita puțin interes dacă, canibal fiind în felul său (dar mai grav decît antropofagii, căci ar însemna că este canibal *în spirit)*, ar fi indispensabil pentru securitatea sa intelectuală și morală ca papuașii să nu fie buni decît ca să devină proletari. Din fericire, teoria etnologică nu joacă un rol atît de important în revendicările sindicale. Dimpotrivă, mă miră că găsesc sub pana unui savant cu idei înaintate un argument întîlnit deja la gînditori cu o orientare cu totul diferită.

Nici în *Race et Histoire* și nici în *Tropice triste* nu am căutat să distrug ideea de progres, ci mai curînd s-o fac să treacă de la rangul de categorie universală a dezvoltării umane la acela de mod particular de existență, propriu societății noastre (și poate și altora), atunci cînd ea încearcă să se gîndească pe sine.

A pretinde că o asemenea concepție a progresului, interiorizată în fiecare societate și dezbărată de transcendența ei, riscă să lase pe oameni pradă descurajării, îmi apare ca o transpunere — în limbajul istoriei și pe planul vieții colective — a argumentului metafizic după care orice moralitate ar fi compromisă dacă individul ar înceta să creadă că posedă un suflet nemuritor. Timp de secole i s-a opus ateismului argumentul d-lui Rodinson. Ateismul împin-

gea şi el la „desperare“ pe oameni, mai ales clasele muncitoare, în privinţa cărora exista teama ca, în lipsa unor sancţiuni şi a unor recompense pe lumea cealaltă, să nu-şi piardă gustul de a munci.

Numeroşi sînt totuşi oamenii care acceptă ideea unei durate personale limitate la cea a vieţii lor terestre ; ei nu şi-au pierdut din această cauză simţul moral şi voinţa de a munci pentru îmbunătăţirea soartei lor şi a descendenţilor lor.

Să nu fie oare adevărat pentru grupuri ceea ce este adevărat pentru indivizi ? O societate poate să trăiască, să acţioneze, să se transforme fără a se lăsa îmbătată de convingerea că societăţile care au precedat-o cu cîteva zeci de milenii nu au făcut nimic altceva decît să-i pregătească terenul, că toate contemporanele ei — chiar cele de la antipozi — conspiră activ s-o ajungă din urmă şi că unica grijă a societăţilor care îi vor succeda pînă la sfîrşitul secolelor va fi de a se menţine pe calea iniţiată de ea. Ar însemna să dăm dovada unui antropocentrism tot atît de naiv ca acela care situa odinioară Pămîntul în centrul Universului, iar pe om în vîrful creaţiei. Dar acest antropocentrism, afirmat exclusiv spre avantajul societăţii noastre, ar fi astăzi odios.

Mai mult. Căci d-l Rodinson mă atacă în numele marxismului, pe cînd concepţia mea este infinit mai apropiată decît a sa de gîndirea lui Marx. Voi aminti mai întîi că distincţia dintre istoria staţionară, istoria fluctuantă şi istoria cumulativă, susţinută în *Race et Histoire* se poate prevala de anumite texte ale lui Marx : „Organismul simplu al producţiei în aceste obşti autarhice, care se reproduc mereu în aceeaşi formă şi care, dacă din întîmplare sînt distruse, se reconstituie în acelaşi loc şi sub acelaşi nume, oferă cheia pentru misterul invariabilităţii societăţilor asiatice, care contrastează atît de izbitor cu necontenita dizolvare şi real-

căluire a statelor asiatice și cu necontenitele schimbări dinastice“ [1]. Într-adevăr, la Marx și la Engels aceasta este o idee frecvent exprimată : că societățile primitive sau considerate ca atare sînt guvernate de legături de consangvinitate (pe care astăzi le numim structuri de înrudire) și nu de raporturi productive. Dacă aceste societăți nu ar fi distruse din afară, ele s-ar fi putut perpetua la infinit. Categoria de timp care le este aplicabilă nu are nimic de-a face cu aceea pe care o folosim pentru a înțelege propria noastră dezvoltare [2].

Această concepție nu vine nicidecum în contradicție cu celebra formulă a *Manifestului Comunist* : „Istoria tuturor societăților de pînă azi este istoria luptelor de clasă“ *. Pe linia filosofiei statului a lui Hegel, această formulă nu înseamnă că lupta de clasă este coextensivă umanității, ci că noțiunile de istorie și de societate nu pot fi aplicate, în sensul deplin pe care Marx li-l dă, decît din momentul în care își face apariția lupta de clasă. Scrisoarea către Weydemeyer aduce o precizare clară în acest sens : „Ceea ce am făcut eu nou — scrie Marx — se rezumă la : am dovedit 1) că *existența claselor* este legată numai de *anumite faze istorice de dezvoltare a producției*...“ [3].

---

[1] K. Marx, *Le Capital* (trad. de Roy), vol. II, Paris, Editions Sociales, 1950—1951, p. 48 (vezi și K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Editura politică, 1966, p. 368—369. — *Nota trad.*).

[2] În *Capitalul* aceste teme sînt mereu reluate în legătură cu India și cu societățile germanice vechi, care pe atunci erau societățile cele mai „primitive“ de care Marx a avut cunoștință. Engels a generalizat aceste teme în *Anti-Dühring* și în *Originea familiei, a proprietății private și a statului*.

* K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 4, București, Editura politică, 1958, p. 466. — *Nota trad.*

[3] Citat după M. Rubel, *Karl Marx, essai de biographie intelectuelle*, Paris, 1957, p. 257 (vezi K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 28, București, Editura politică, 1967, p. 457. — *Nota trad.*).

M. Rodinson poate medita deci la această reflecţie a lui Marx din introducerea la *Critica economiei politice* : „Aşa-zisa dezvoltare istorică se bazează în genere pe faptul că forma nouă le priveşte pe cele anterioare ca trepte care duc spre ea însăşi, la înţelegere întotdeauna într-o manieră unilaterală, căci numai arareori, şi numai în condiţii bine determinate este ea capabilă să se critice pe sine însăşi..." [1].

Acest capitol era încheiat cînd a apărut pamfletul, în multe privinţe nedrept, însă plin de vervă şi de talent, al lui Jean François Revel [2]. Capitolul VIII fiindu-mi în parte consacrat, voi răspunde pe scurt.

D-l Revel mă atacă, nu însă fără o oarecare jenă. Căci dacă m-ar recunoaşte drept ceea ce sînt, adică un etnolog care a lucrat pe teren şi care, după ce expusese rezultatul observaţiilor sale, a pornit să urce din nou spre principiile ştiinţei sale, plecînd tocmai de la aceste observaţii şi de la acelea ale colegilor săi, d-l Revel ar fi trebuit să se abţină de a mă discuta. Astfel el începe prin a mă metamorfoza în sociolog, după care insinuează că, din cauza formaţiei mele filosofice, sociologia mea este o filosofie deghizată. Din acest moment, fiindcă sîntem între colegi, d-l Revel poate încălca cu inima uşoară domeniul meu, fără să-şi dea măcar seama că procedează faţă de etnologie exact aşa cum reproşează, de-a lungul întregii sale cărţi, filosofiei că o face faţă de alte cunoştinţe pozitive.

Eu însă nu sînt sociolog şi nu mă interesez decît în subsidiar de societatea noastră. Socie-

---

[1] Citat după K. Marx, *Pages choisies* etc. de M. Rubel, Paris, 1948, p. 67 (vezi şi K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 13, Bucureşti, Editura politică, 1962, p. 679—680. — *Nota trad.)*.

[2] J. F. Revel, *Pourquoi des philosophes ?* Paris, 1957.

tățile pe care caut în primul rînd să le înțeleg sînt cele zise primitive, de care se ocupă etnologii. Atunci cînd, spre marea nemulțumire a d-lui Revel, interpretez în termeni de prestații sociale schimbul de vin în restaurantele din sudul Franței, scopul meu cel dintîi nu este de a explica obiceiuri contemporane prin intermediul unor instituții arhaice, ci de a-l ajuta pe cititor, membru al unei societăți contemporane, să regăsească, în propria sa experiență și pornind de la obiceiuri care sînt efectiv vestigiale sau embrionare, instituții pe care altfel nu le-ar putea înțelege. Problema nu este deci de a ști dacă schimbul de vin este un vestigiu al *potlatch*-ului, ci dacă, datorită acestei comparații, reușim să cuprindem mai îndeaproape sentimentele, intențiile și atitudinile indigenului angajat într-un ciclu de prestații. Numai etnograful care a trăit cu indigenii și a cunoscut asemenea ceremonii ca spectator sau ca participant poate avea o opinie în această privință, d-l Revel însă nu.

Dealtfel, printr-o curioasă contradicție, d-l Revel, care refuză să admită că propriei noastre societăți i-ar putea fi aplicate categoriile unor societăți primitive, ține în esență să aplice categoriile noastre la studiul unor societăți primitive : „Este absolut sigur“, spune el, că prestațiile „în care se îngrămădesc, în definitiv, toate bogățiile unei societăți... corespund condițiilor determinate ale unui anumit mod de producție și ale unei anumite structuri sociale“. Și continuă : „Este probabil chiar — cu o singură excepție în istorie, dar atunci ea ar trebui explicată — ca ele să cuprindă exploatarea economică a unei părți dintre membrii fiecărei societăți de acest tip de către o altă parte“ [1].

Cum poate fi d-l Revel „absolut sigur“ ? Și de unde știe că excepția ar fi „unică în istorie“ ? A studiat el la fața locului instituțiile

[1] *Loc. cit.*, p. 138.

melaneziene și americane? A răsfoit măcar numeroasele lucrări privitoare la *kula* și evoluția sa din 1910 pînă în 1950 sau privitoare la *potlatch* de la începutul secolului al XIX-lea pînă în secolul al XX-lea? Dacă ar fi făcut-o, ar fi aflat în primul rînd că este absurd să crezi că toate bogățiile unei societăți se îngrămădesc în aceste schimburi ; apoi ar fi avut, pentru unele cazuri și pentru unele perioade, idei mai precise privind proporția și genul bogățiilor implicate ; în sfîrșit și mai ales, ar fi observat că din chiar punctul de vedere care îl interesează — exploatarea economică a omului de către om — cele două culturi la care se referă nu sînt comparabile. Într-una din ele, această exploatare se manifestă prin caracteristici care, la rigoare, ar putea fi numite precapitaliste. Totuși, chiar în Alaska și în Columbia britanică, această exploatare acționează ca un factor extern : ea conferă doar o mai mare amplitudine unor instituții care pot exista fără ea și a căror natură generală trebuie definită în alți termeni.

D-l Revel să nu se grăbească a protesta : nu fac aici decît să-l parafrazez pe Engels, care, din fericire, s-a pronunțat în această problemă și tocmai în legătură cu societățile la care se gîndește d-l Revel. Într-adevăr, Engels a scris: „Pentru a elucida paralela dintre germanii lui Tacit și pieile roșii americane, am făcut modeste extrase din primul volum al lui Bancroft al tău [*Native Races* etc.]. Asemănarea este de fapt cu atît mai surprinzătoare, cu cît modul de producție este fundamental deosebit — aici pescari și vînători fără creșterea vitelor și fără agricultură, dincolo creșterea nomadă a vitelor care trece în agricultură. Aceasta dovedește tocmai în ce măsură modul de producție este, în acest stadiu, mai puțin decisiv decît gradul de descompunere a vechilor legături de consangvinitate și al vechii comunități reci-

proce a sexelor din trib. Altfel, nu ar putea fi indienii tlingit, în fosta Americă rusă, corespondentul exact al germanilor..." [1].

I-a revenit lui Marcel Mauss, în lucrarea *Essai sur le Don*, pe care d-l Revel o critică în mod cu totul deplasat, să justifice și să dezvolte această intuiție a lui Engels că între unele instituții germanice și celtice și acelea ale societăților cu *potlatch* ar exista un paralelism izbitor. Aceasta fără a se preocupa să găsească îndărătul lor „condiții determinate de un mod de producție", a căror cercetare era iluzorie, lucru pe care Engels îl înțelesese deja. Marx și Engels știau însă, cu aproape un secol în urmă, incomparabil mai multă etnologie decît știe astăzi d-l Revel.

Așa încît sînt cu totul de acord cu d-l Revel atunci cînd scrie : „Tara cea mai gravă pe care filosofia a transmis-o sociologiei este poate... obsesia de a voi să constituie dintr-o dată explicații integrale" [2], fiindcă el își face aici propriul său proces. Într-adeavăr, el este acela care îmi impută de a nu aduce nici o explicație, de a face ca și cum aș crede „că nu există, în fond, nici un motiv pentru ca o anume societate să adopte anume instituții, iar o altă societate alte instituții". El este cel care cere de la etnologi răspuns la întrebări cum ar fi : „De ce societățile se structurează diferit ? De ce fiecare structură evoluează ?... *De ce există deosebiri* între instituții și între societăți și ce răspunsuri la ce condiționări presupun aceste deosebiri..." [3]. Aceste întrebări sînt foarte pertinente și ne-ar plăcea să putem răspunde la ele. În stadiul actual al cunoștințelor noastre nu ne considerăm în măsură s-o facem decît pentru cazuri precise și limitate și chiar atunci interpretările noastre vor fi fragmentare și izo-

[1] Scrisoare către Marx din 8 decembrie 1882.
[2] *Loc. cit.*, p. 147.
[3] *Loc. cit.*, p. 141.

late. D-l Revel nu are decît să creadă că sarcina este ușoară, fiindcă după el „este absolut sigur“ că, de circa cinci sute de mii de ani de cînd a început evoluția socială a omului, exploatarea economică explică totul.

După cum s-a văzut, nu aceasta este opinia lui Marx și a lui Engels. Ei considerau că, în societățile extra- sau antecapitaliste, legăturile de consangvinitate jucau un rol mai mare decît raporturile de clasă. Nu cred, prin urmare, să mă fi arătat infidel învățăturii lor încercînd, la șaptezeci de ani după Lewis H. Morgan, pe care ei l-au admirat atît de mult, să reiau tentativa acestuia din urmă, și anume de a elabora o nouă tipologie a sistemelor de înrudire în lumina cunoștințelor dobîndite de atunci de mine însumi și de alții pe teren [1].

Eu cer însă să fiu judecat în legătură cu această tipologie, iar nu cu niște ipoteze psihologice sau sociologice pe care d-l Revel le uzurpă ca și cum ele ar fi altceva decît eșafodaje, utile pentru moment etnologului spre

---

[1] În istoria marxismului, devierea d-lui Revel, aceeași ca a d-lui Rodinson, nu este nouă. Ea datează de pe vremea lui Kautsky, și încă în 1883 Engels s-a văzut obligat s-o denunțe. Ca și d-nii Revel și Rodinson, Kautsky voia într-adevăr să interpreteze societățile primitive în conformitate cu materialismul istoric, folosind exclusiv noțiuni economice ca aceea de *barbarie* definită de Engels, după Morgan, ca perioada creșterii vitelor, a agriculturii, a însușirii metodelor care permit o producție mărită a produselor naturale (cf. Engels, *Originea familiei* etc., trad. Stern, Paris, 1954, p. 32 [vezi și K. Marx și F. Engels, *Opere,* vol. 21, București, Editura politică, 1965, p. 34. — *Nota trad.*]). La care Engels răspunde: „Nu barbaria este aceea care dovedește caracterul primitiv, ci gradul de integritate al vechilor legături de consangvinitate ale tribului. Acestea trebuie deci stabilite în fiecare caz separat, înainte de a putea trage, din fenomenele izolate, concluzii pentru un trib sau altul“ (scrisoarea către Kautsky din 10 februarie 1883, *loc. cit.*, p. 301—302). Ce altceva am făcut eu scriind *Les structures* dacă nu să stabilesc „în fiecare caz separat“ în ce constau „pentru un trib sau altul“ „vechile legături de consangvinitate“ ?

a-şi aranja observaţiile, a-şi organiza clasificările, a-şi ordona tipurile. Dacă unul dintre colegii mei ar veni să-mi spună că analiza teoretică făcută de mine sistemelor de înrudire murngin sau gilyak este contrazisă de observaţiile sale sau că atunci cînd mă aflam printre aceşti indieni am interpretat greşit sistemul de conducere la indienii nambikwara, locul artei în societatea indienilor caduveo, structura socială a indienilor bororo sau natura clanurilor la indienii tupi-kawahib, l-aş asculta cu deferenţă şi atenţie. Dar cînd d-l Revel, care nu ţine cont de filiaţia patriliniară, de căsătoria bilaterală, de organizarea dualistă sau de regimurile dizarmonice, îmi reproşează (fără a înţelege măcar că eu urmăresc doar a descrie şi a analiza unele aspecte ale lumii obiective) „de a aplatiza realitatea socială", fiindcă pentru el este plat tot ce nu se traduce instantaneu într-un limbaj de care are poate dreptate să se servească spre a vorbi despre civilizaţia occidentală, dar căruia creatorii săi i-au refuzat în mod expres orice altă utilizare, eu sînt cel care trebuie să strig de astă dată la adresa lui : da, desigur, de ce filosofi ?

A raţiona în felul domnilor Revel şi Rodinson ar însemna să dăm ştiinţele umaniste pe mîna obscurantismului. Ce s-ar putea spune despre antreprenori sau arhitecţi care ar condamna fizica cosmică în numele legilor gravitaţiei şi sub pretextul că o geometrie bazată pe considerarea unor spaţii diferit curbate ar face zadarnice tehnicile tradiţionale pentru demolarea sau pentru construirea caselor ? Arhitectul şi cel care demolează au dreptate să creadă numai în geometria euclidiană, dar ei nu pretind s-o impună astronomului. Iar dacă acestuia i se cere ajutorul pentru transformarea casei în care locuieşte, categoriile pe care le foloseşte atunci cînd vrea să înţeleagă universul nu-l fac în mod automat inapt de a mînui cazmaua şi firul cu plumb.

CAPITOLUL XVII

LOCUL ANTROPOLOGIEI ÎN CADRUL ŞTIINŢELOR SOCIALE ŞI PROBLEME PUSE DE PREDAREA EI [1]

Obiectul studiului de faţă

Organizarea actuală a studiilor antropologice constituie un fel de sfidare la adresa autorilor acestui volum. În mod logic, ei ar fi trebuit să prevadă un raport general cu privire la predarea antropologiei sociale, fiindcă titlul acestei discipline o situează în rîndul ştiinţelor sociale şi fiindcă ea pare să aibă un conţinut distinct. Dar imediat încep dificultăţile : unde, cu excepţia Marii Britanii, întîlnim învăţămîntul antropologiei sociale organizat sub o formă distinctă şi organică în secţii autonome ? În toate celelalte ţări (şi chiar în Marea Britanie în diverse instituţii) se vorbeşte de antropologie pur şi simplu sau de antropologie culturală ori de etnologie, de etnografie, de tradiţii populare. Or, aceste rubrici cuprind, desigur, antropologia socială (sau materiile grupate în alte părţi sub acest titlu), dar şi multe alte lucruri totodată : pot fi însă considerate ca ştiinţe sociale tehnologia, preistoria, arheologia, unele aspecte ale lingvisticii, antropologia fizică ? S-ar părea că părăsim problema chiar în momentul în care o abordăm.

Situaţia este însă mai complexă : dacă antropologia socială tinde să se confunde într-un vast ansamblu de cercetări a căror apartenenţă

[1] Publicat sub acest titlu în lucrarea : *Les sciences sociales dans l'enseignement supérieur*, editată de UNESCO, Paris, 1954. Reprodus aici cu autorizaţia UNESCO şi cu unele modificări.

la științele sociale nu e deloc evidentă, totuși, printr-un paradox singular, aceste cercetări sînt frecvent asociate științelor sociale pe un alt plan : multe secții universitare, în deosebi în Statele Unite, poartă denumirea de „antropologie și sociologie“, de „antropologie și științe sociale“ și alte titluri echivalente. În momentul în care credem că am sesizat legătura dintre antropologie și știință socială, o pierdem ; și abia pierdută o regăsim pe un plan nou.

Totul se petrece ca și cum antropologia socială și culturală, departe de a apărea pe scena dezvoltării științifice ca un corp autonom care își revendică locul în rîndul altor discipline, ar lua forma unei nebuloase, încorporîndu-și progresiv o materie pînă atunci difuză sau altfel repartizată și determinînd tocmai prin această concentrare o redistribuție generală a temelor de cercetare între toate științele umaniste și sociale.

Este important, într-adevăr, să ne pătrundem încă de la început de acest adevăr : antropologia nu se deosebește de celelalte științe umaniste și sociale printr-un subiect de studii care i-ar fi propriu. Istoria a vrut ca ea să înceapă prin a se interesa de societățile zise „sălbatice“ sau „primitive“ și vom cerceta mai jos din ce cauză. Acest interes este însă împărtășit tot mai mult și de alte discipline, și anume demografia, psihologia socială, știința politică și dreptul. Pe de altă parte, asistăm la fenomenul curios că antropologia se dezvoltă, în timp ce aceste societăți tind să dispară sau, cel puțin, să-și piardă caracterele distinctive. Aceasta înseamnă că antropologia nu este legată în mod absolut de topoarele de piatră, de totemism și de poligamie. Dealtfel, ea a demonstrat-o clar în cursul ultimilor ani, cînd unii antropologi au început să se îndrepte spre studiul societăților zise „civilizate“. Ce este atunci antropolo-

gia ? Să ne mărginim pentru moment a spune că ea derivă dintr-o anumită concepţie despre lume sau dintr-o modalitate originală de a pune problemele, descoperite, şi una, şi cealaltă, *cu ocazia* studiului fenomenelor sociale, nu neapărat mai simple (cum se înclină a se crede atît de frecvent) decît acelea ce au loc în societatea din care face parte observatorul, dar care, din cauza marilor deosebiri pe care le prezintă în raport cu acestea din urmă, scot în evidenţă anumite *proprietăţi generale* ale vieţii sociale, care devin obiectul antropologului.

La această constatare s-a putut ajunge pe mai multe căi diferite. În unele cazuri, ea a rezultat din ancheta etnografică, în altele din analiza lingvistică, iar alteori din încercări de interpretare a rezultatelor unei săpături arheologice. Antropologia este o ştiinţă prea tînără pentru ca predarea ei să nu reflecte circumstanţele locale şi istorice care se află la originea fiecărei dezvoltări particulare. Astfel, o universitate reuneşte antropologia culturală şi lingvistica în aceeaşi secţie, fiindcă aici studiile lingvistice au luat de timpuriu un caracter antropologic, în timp ce alta procedează la o grupare diferită, însă din raţiuni de acelaşi ordin.

În aceste condiţii, autorii prezentului volum s-ar putea întreba în mod legitim dacă ar fi posibil şi chiar de dorit să se impună un caracter fals sistematic unor situaţii diverse, fiecare dintre ele avînd o explicaţie specială : un raport general cu privire la învăţămîntul antropologiei ar fi condamnat fie să deformeze faptele, aşezîndu-le în cadre arbitrare, fie să se dizolve în expuneri istorice, diferite pentru fiecare ţară, adeseori chiar pentru fiecare universitate. Antropologia fiind o ştiinţă în devenire, şi a cărei autonomie nu este încă universal recunoscută, a părut necesar să se procedeze în alt mod. Expunerea faptelor trebuie să pornească de la situaţia reală, şi fiindcă, în imensa majoritate a cazurilor, antropologia so-

cială se află asociată altor discipline și fiindcă printre științele sociale o întîlnim cel mai frecvent în tovărășia sociologiei, ne-am resemnat să le grupăm pe amîndouă în același raport general. Pe de altă parte însă, este vorba aici de o situație provizorie, rezultînd nu dintr-un plan gîndit, ci din întîmplare și improvizație. Nu este deci suficient de a defini ansamblul în sînul căruia este pe cale să se desprindă învățămîntul antropologic; trebuie de asemenea sesizată orientarea ei prezentă și liniile mari ale unei evoluții ce se schițează ici și colo. Raportul general cu privire la învățămîntul sociologiei și al antropologiei răspunde primei preocupări, iar lucrarea de față celei de-a doua.

Privire asupra situației actuale

Din studierea datelor cuprinse în raportul general se desprind anumite constatări.

Oricare ar fi deosebirile și originalitățile locale, se pot distinge trei mari modalități de predare a antropologiei. Aceasta este predată uneori la catedre dispersate (fie că există una singură în universitatea respectivă, fie că există cîteva, dar atașate unor facultăți sau instituții diferite), uneori în secții (care pot fi numai de antropologie sau pot asocia antropologia cu alte discipline), în sfîrșit uneori în institute sau școli ținînd de cîteva facultăți sau cu caracter extrauniversitar, adică grupînd disciplinele date din alte rațiuni în diverse facultăți sau organizînd predări care le sînt specifice, cele două formule putînd dealtfel să se combine.

Catedrele dispersate

Această modalitate este foarte răspîndită, dar nu pare să fi fost vreodată adoptată în mod deliberat. O țară sau o universitate care decide să organizeze un învățămînt antropologic în-

cepe în general prin a crea o catedră și rămîne la această modalitate dacă dezvoltarea studiilor se resimte de pe urma lipsei de studenți sau de debușeuri (în genere, una explicînd-o pe cealaltă). Dacă situația este mai favorabilă, alte catedre sînt atașate la cea dintîi și ele tind să se organizeze în institut sau în secție. Această evoluție este foarte perceptibilă în Statele Unite, unde, dacă examinăm gama instituțiilor de învățămînt de la cele mai mici pînă la cele mai mari, regăsim toate etapele care conduc de la simplul curs de antropologie cerut unui profesor care predă o disciplină apropiată pînă la secția de antropologie, care dispune de o echipă de profesori și decerne titlul de Ph. D. (doctor în științe), trecînd prin catedra unică atașată unei alte secții, prin secția mixtă și, în sfîrșit, prin secția de antropologie care îl pregătește pe student pînă la B. A. (diplomat în litere și arte) sau M. A. (magistru în litere și arte). Crearea unei secții complete rămîne însă și astăzi un scop de atins.

O evoluție de un alt tip poate conduce și ea la dispersarea catedrelor : astfel e cazul catedrelor al căror caracter inițial era foarte diferit de antropologie și care sînt atrase spre ea de o evoluție științifică imprevizibilă la epoca înființării lor. În acest sens, Franța oferă două exemple frapante : Școala națională de limbi orientale vii s-a organizat într-o epocă în care se putea crede că studiul tuturor limbilor din lume se va dezvolta în direcțiile conforme cu acelea ale filosofiei clasice ; or, experiența a dovedit că cunoașterea unor limbi nescrise era condiționată de întrebuințarea unor metode eterodoxe, care datorează antropologiei mult mai mult decît lingvisticii tradiționale. Tot astfel la Școala practică de înalte studii, unde catedrele consacrate religiilor populațiilor fără tradiție scrisă sau cu tradiție scrisă insuficientă tind să adopte o orientare diferită de celelalte

şi să asume un caracter din ce în ce mai antropologic. În cazuri de acest gen, antropologia contaminează, ca să spunem aşa, în mod sporadic unele discipline străine şi pune pe administrator şi pe educator în faţa unor probleme neprevăzute, cărora este foarte greu să li se aducă o soluţie care să respecte grupările tradiţionale.

În sfîrşit, trebuie să cităm un caz mixt, foarte bine ilustrat în Marea Britanie : chiar în epoca în care studiile orientale se impregnau progresiv de antropologie, rapida dezvoltare a studiilor africane lăsa să se întrevadă necesitatea introducerii unor preocupări filozofice, istorice şi arheologice în acest domeniu. De aici posibilitatea unei regrupări, sancţionată acum cîţiva ani prin transformarea Şcolii de studii orientale (School of Oriental Studies) în Şcoala de studii orientale şi africane (School of Oriental and African Studies), unde antropologia se află strîns asociată cu ştiinţele sociale şi cu ştiinţele umaniste, ceea ce pentru regiunile considerate nu ar fi fost posibil în nici o structură academică obişnuită.

Secţiile

Teoretic, formula de secţie ar putea să pară ideală. Către ea tind, aşa cum s-a văzut, universităţile americane, iar în alte ţări unde studiile antropologice sînt în plină dezvoltare, cum sînt Marea Britanie, Australia şi India, se creează sau se înmulţesc secţiile de antropologie. Într-adevăr, secţia de antropologie răspunde la două necesităţi ale studiilor : pe de o parte, cursuri bine articulate, corespunzătoare diferitelor capitole sau aspecte ale cercetării ; de cealaltă, pregătirea treptată în vederea obţinerii de diplome, de la examenele elementare pînă la doctorat. Trebuie, totuşi, să subliniem unele dificultăţi : în ţările cu structură academică rigidă şi tradiţională, cum sînt acelea care

deosebesc cu stricteţe „ştiinţele“ de „litere“ sau de „umanităţi“, secţia de antropologie implică o opţiune între cele două tipuri de facultăţi : se impune, aşadar, a lua în considerare două secţii, una pentru antropologia socială sau culturală, cealaltă pentru antropologia fizică. Desigur, aceste două ramuri au tot interesul să se specializeze ; cu toate acestea, un antropolog, oricare ar fi orientarea lui, nu s-ar putea dispensa de cunoştinţe de bază în domeniul antropologiei fizice, iar aceasta din urmă este pierdută dacă nu rămîne mereu conştientă de originea sociologică a determinismelor ale căror efecte somatice le studiază. Vom reveni mai jos la această chestiune.

Ca un exemplu al situaţiei anormale care rezultă pentru studiile antropologice din separarea rigidă a facultăţii de ştiinţe de facultatea de litere, putem cita Franţa. Universitatea din Paris acordă trei certificate în antropologie : certificatul de etnologie (opţiunea litere), care ţine de facultatea de litere, acelaşi certificat cu opţiunea ştiinţe, care ţine de două facultăţi, în sfîrşit certificatul de antropologie (fizică), care ţine numai de facultatea de ştiinţe. Studenţii nu sînt, desigur, nici destul de numeroşi, nici, mai ales, destul de specializaţi (fiindcă aceste certificate nu cer decît un an de studii) pentru a justifica o asemenea complexitate.

Pe de altă parte, inconvenientele formulei de secţie se fac simţite chiar în ţările care ţin cel mai mult la ea. Chiar în Anglia, Universitatea din Oxford a preferat formula de institut (Institute of Social Anthropology), iar în America ezitările ies la lumină tot mai mult, căci formula de secţie duce adeseori la o specializare prea grăbită, avînd drept corolar o cultură generală insuficientă. Foarte caracteristic în această privinţă este exemplul Universităţii din Chicago : pentru remedierea lipsurilor citate, secţia de antropologie s-a văzut integrată mai

întîi la o Divizie de ştiinţe sociale (Division of the Social Sciences); dar, îndată după realizarea acestei reforme, unele minţi luminate au început să simtă nevoia unor contacte de acelaşi ordin cu ştiinţele umaniste. Astfel se explică dezvoltarea unei a treia formule: aceea a şcolilor sau a institutelor.

Şcolile sau institutele

Exemplele cele mai cunoscute de acest gen sînt Şcoala naţională de antropologie din Mexic (Escuela Nacional de Anthropologia de Mexico) şi Institutul de etnologie (Institut d'ethnologie) al Universităţii din Paris. Prima oferă o formaţie profesională şi sintetică care încununează şi specializează studiile universitare anterioare; al doilea urmăreşte mai curînd să regrupeze şi să completeze studiile universitare existente. Institutul de etnologie depinde în realitate de trei facultăţi: drept, litere şi ştiinţe; pentru pregătirea unui examen universitar — certificatul de etnologie al licenţei în litere sau în ştiinţe — el fixează studenţilor materii care se predau în cele trei facultăţi şi mai adaugă altele pe care le organizează pe răspunderea sa, dar cărora universitatea le acordă sancţiunea ei. Acelaşi spirit „interfacultatar" caracterizează programul pentru obţinerea licenţei de studii a populaţiilor de peste mări, care cuprinde certificate ce ţin de facultăţile de drept şi de litere şi, eventual, de facultatea de ştiinţe.

Vom arăta mai jos de ce această formulă ni se pare cea mai satisfăcătoare. Aici semnalăm doar că şi ea ridică probleme: autonomia institutului trebuie să fie prea frecvent plătită printr-o coborîre a statutului în comparaţie cu formele de învăţămînt concepute după un tip mai tradiţional. E întrucîtva o formulă de contrabandă şi de aici derivă dificultatea de

a introduce o durată de studii suficientă, consfințită de diplome recunoscute la fel ca acelea ale facultăților. La Paris s-a reușit parțial a se prelungi pentru studenții cei mai buni durata studiilor pînă la doi ani, datorită creării Centrului de formare în studii etnologice, profilat pe cursuri specializate și pe lucrări practice; dar și aici este vorba de o soluție echivocă, care, în loc de a apropia, îndepărtează învățămîntul antropologic de filiera tradițională și care ameliorează nivelul studiilor fără ca prin aceasta ele să beneficieze de sancțiunile tradiționale ale gradului celui mai înalt.

Din aceste cîteva exemple reiese dificultatea de a rezolva problemele puse de predarea antropologiei pe baza experiențelor dobîndite. Acest calificativ nu convine, într-adevăr, nici uneia dintre ele: pretutindeni este vorba de experiențe în curs, al căror sens și rezultate nu pot încă ieși în evidență. Nu este oare mai potrivit de a formula întrebarea într-o altă manieră? În lipsa unor fapte analizate inductiv și din care să poată fi extrase constante, să întrebăm antropologia însăși. Să căutăm să deslușim nu numai unde a ajuns, ci și spre ce tinde ea. Această perspectivă dinamică ne va permite, poate, să desprindem principiile care trebuie să prezideze la predarea ei, mai bine decît considerarea statică a unei situații confuze în care ar fi greșit să vedem altceva decît indiciul unei vieți clocotitoare și al unor ambiții mari și înflăcărate.

Cazul antropologiei fizice

Se pune mai întîi o chestiune de competență. Antropologia, a cărei constituire a zdruncinat atît de profund științele sociale, este oare ea însăși o știință socială? Da, fără îndoială, de vreme ce se ocupă de grupuri umane. Fiind însă prin definiție o „știință despre om“, nu se

confundă ea oare cu științele numite umane? Și nu ține ea oare, prin aceea dintre ramurile ei cunoscută aproape pretutindeni sub numele de antropologie fizică (iar în cîteva țări europene sub cel de antropologie pur și simplu), de științele naturale? Nimeni nu va contesta că antropologia prezintă acest triplu aspect. Iar în Statele Unite, unde organizarea tripartită a științelor este deosebit de avansată, societăților de antropologie li s-a recunoscut dreptul de afiliere la cele trei mari consilii științifice, care guvernează fiecare cîte unul din domeniile pe care le-am specificat mai sus. Putem însă, după cît se pare, să precizăm natura acestei triple relații.

Să luăm în considerare mai întîi antropologia fizică: ea se ocupă de probleme ca aceea a evoluției omului începînd de la forme animale, de distribuția lui actuală în grupuri rasiale, care se deosebesc prin caractere anatomice sau fiziologice. Putem oare, ținînd seama de aceasta, s-o definim ca pe un studiu *natural* al omului? Ar însemna să uităm că ultimele faze, cel puțin, ale evoluției umane — acelea care au diferențiat rasele lui *Homo sapiens*, poate chiar etapele care au condus pînă la el — s-au desfășurat în condiții foarte diferite de acelea care au guvernat dezvoltarea altor specii vii. De îndată ce și-a însușit limbajul (iar tehnicile foarte complexe, marea regularitate a formelor ce caracterizează industriile preistorice implică faptul că limbajul le-a fost deja asociat pentru a permite învățarea și transmiterea lor), omul a determinat el însuși modalitățile evoluției sale biologice, fără să fie în mod necesar conștient de ea. Într-adevăr, orice societate umană modifică condițiile perpetuării sale fizice printr-un ansamblu complex de reguli, cum sînt : prohibiția incestului, endogamia, exogamia, căsătoria preferențială între anumite tipuri de rude, poligamia sau monogamia, ori

pur și simplu prin aplicarea mai mult sau mai puțin sistematică a unor norme morale, sociale, economice sau estetice. Conformîndu-se unor reguli, o societate favorizează anumite tipuri de uniuni și exclude altele. Antropologul care ar încerca să interpreteze evoluția raselor sau a subraselor umane ca și cum ele ar fi doar rezultatul unor condiții naturale s-ar înfunda în același impas ca zoologul care ar vrea să explice diferențierea actuală a cîinilor prin considerente pur biologice sau ecologice, fără a ține seamă de intervenția omului : el ar ajunge, fără îndoială, la ipoteze absolut fantastice sau, mai probabil, la haos. Or, oamenii nu s-au creat pe sine într-o măsură mai mică decît au creat rasele animalelor lor domestice, cu singura deosebire că procesul a fost mai puțin conștient și voluntar în primul caz decît în al doilea. Prin urmare, antropologia fizică însăși, cu toate că face apel la cunoștințe și la metode derivate din științele naturale, întreține raporturi deosebit de strînse cu științele sociale. Ea se reduce într-o foarte largă măsură la studiul transformărilor anatomice și fiziologice care rezultă, pentru o anumită specie vie, din apariția vieții sociale, din limbaj, dintr-un sistem de valori sau, pentru a vorbi la modul mai general, din *cultură*. ■

Etnografie, etnologie, antropologie

Ne aflăm deci foarte departe de epoca în care diferitele aspecte ale culturii umane (uneltele, îmbrăcămintea, instituțiile, credințele) erau tratate ca niște prelungiri sau dependențe ale caracterelor somatice specifice diverselor grupuri umane. Relația inversă ar fi mai aproape de adevăr. Termenul de „etnologie“ supraviețuiește ici și colo cu acest sens arhaic, în special în India, unde sistemul castelor, endogame și în același timp specializate tehnic, a dat

tardiv şi superficial o oarecare consistenţă acestei conexiuni ; şi în Franţa, unde o structură academică foarte rigidă tinde să perpetueze o terminologie tradiţională (astfel este catedra de „etnologie a oamenilor actuali şi a oamenilor fosili“ de la Muzeul naţional de istorie naturală, ca şi cum ar exista o relaţie semnificativă între structura anatomică a oamenilor fosili şi utilajul lor şi ca şi cum etnologia oamenilor actuali ar pune în cauză structura lor anatomică). Dar odată aceste confuzii înlăturate, după ce am citit raportul general rămînem derutaţi de tulburătoarea diversitate a termenilor care se cer definiţi şi limitaţi. Ce raporturi şi ce deosebiri există între etnografie, etnologie şi antropologie ? Ce se înţelege prin distincţia (atît de jenantă, pare-se, pentru raportorii naţionali) dintre antropologia socială şi antropologia culturală ? În sfîrşit, ce raporturi întreţine antropologia cu disciplinele asociate frecvent cu ea în aceeaşi secţie : sociologia, ştiinţa socială, geografia, uneori chiar arheologia şi lingvistica ?

Răspunsul la prima întrebare este relativ simplu. Se pare că toate ţările concep etnografia in acelaşi fel. Ea corespunde primelor stadii ale cercetării : observaţie şi descriere, muncă pe teren *(field-work)*. O monografie referitoare la un grup destul de restrîns pentru ca autorul să fi putut strînge cea mai mare parte a informaţiei sale datorită unei experienţe personale constituie tipul însuşi al studiului etnografic. Vom adăuga numai că etnografia înglobează de asemenea metodele şi tehnicile care se referă la munca pe teren, la clasificarea, la descrierea şi la analiza fenomenelor culturale particulare (fie că este vorba de arme, unelte, credinţe sau de instituţii). În cazul obiectelor materiale, aceste operaţii se continuă în general la muzeu, care poate fi considerat sub acest raport ca o prelungire a terenului (punct important asupra căruia vom reveni).

În raport cu etnografia, etnologia reprezintă un prim pas spre sinteză. Fără a exclude observaţia directă, ea tinde spre concluzii suficient de largi, oricît de greu ar fi de a le întemeia exclusiv pe cunoştinţe din prima sursă. Această sinteză se poate opera în trei direcţii : geografică, dacă dorim să integrăm cunoştinţe relative la grupuri învecinate ; istorică, dacă urmărim reconstituirea trecutului uneia sau a mai multor populaţii ; în sfîrşit, sistematică, dacă izolăm, pentru a-i acorda o atenţie specială, un anumit tip de tehnică, de cutumă, sau de instituţie. În acest sens se aplică termenul de etnologie, de exemplu, la *Bureau of American Ethnology* de la Smithsonian Institution, la *Zeitschrift für Ethnologie* sau la Institutul de etnologie al Universităţii din Paris. În toate cazurile, etnologia cuprinde ca demers preliminar etnografia şi constituie prelungirea acesteia.

O vreme destul de îndelungată şi în cîteva ţări cel puţin s-a considerat că această dualitate se autosatisfăcea. Acesta a fost în special cazul pretutindeni unde preocupările istorice-geografice erau predominante şi unde nu se credea că sinteza ar fi putut merge mai departe decît determinarea originilor şi a centrelor de difuziune. Alte ţări, Franţa de exemplu, s-au menţinut şi ele pe această poziţie, însă din alte motive : stadiul ulterior al sintezei era lăsat pe seama altor discipline : sociologia (în sensul francez al termenului), geografia umană, istoria, uneori chiar filosofia. Acestea sînt, se pare, motivele pentru care în cîteva ţări europene termenul de antropologie a fost lăsat disponibil şi s-a văzut astfel limitat la antropologia fizică.

Dimpotrivă, oriunde întîlnim termenii de antropologie socială sau culturală, ei sînt legaţi de o a doua şi ultimă etapă a sintezei, luînd ca bază concluziile etnografiei şi etnologiei. În ţările anglo-saxone, antropologia vizează o cunoaştere globală a omului, cuprinzînd subiec-

tul în toată extinderea lui istorică şi geografică, aspirînd la o cunoaştere aplicabilă ansamblului dezvoltării umane de la, să spunem, homini i pînă la rasele moderne şi căutînd să ajungă la concluzii, pozitive sau negative, valabile însă pentru toate societăţile umane, de la marele oraş modern pînă la cel mai mic trib melanezian. În acest sens se poate spune, aşadar, că între antropologie şi etnologie există acelaşi raport care a fost definit mai sus între aceasta din urmă şi etnografie. Etnografia, etnologia şi antropologia nu constituie trei discipline diferite sau trei concepţii diferite despre aceleaşi studii. Ele sînt, de fapt, trei etape sau trei momente ale aceleiaşi cercetări, iar preferinţa pentru unul sau altul dintre aceşti termeni exprimă doar o atenţie predominantă îndreptată spre un tip de cercetare care nu ar putea niciodată aparţine în mod exclusiv celorlalte două.

Antropologie socială şi antropologie culturală

Termenii de antropologie socială sau culturală nu ar fi ridicat probleme dacă ar fi urmărit numai să deosebească anumite cîmpuri de studiu de acelea ale antropologiei fizice. Dar predilecţia Marii Britanii pentru primul termen, respectiv a Statelor Unite pentru al doilea, şi lămurirea acestei divergenţe în cursul unei recente polemici între americanul G. P. Murdock şi englezul R. Firth [1] arată că adoptarea fiecărui termen corespunde unor preocupări teoretice bine definite. Fără îndoială că în multe cazuri adoptarea unui termen (în special pentru a desemna o catedră universitară) a fost efectul întîmplării. Se pare chiar că termenul de „an-

[1] „American Anthropologist", vol. 53, nr. 4, partea I, 1951, p. 465—489.

tropologie socială“ s-ar fi implantat în Anglia fiindcă era necesar să se inventeze un titlu spre a deosebi o catedră nouă de altele care epuizaseră terminologia tradițională. Dacă vrem să rămînem la sensul însuși al cuvintelor „cultural“ și „social“, nici atunci deosebirea nu este prea mare. Noțiunea de „cultură“ este de origine engleză, fiindcă lui Tylor îi datorăm de a fi definit-o pentru prima oară ca „acel tot complex care include cunoaștere, credință, artă, moravuri, lege, tradiție și alte cîteva aptitudini și obișnuințe dobîndite de om ca membru al societății“ [1]. Ea se referă, așadar, la deosebirile caracteristice existente între om și animal, dînd astfel naștere unei opoziții, rămasă de atunci clasică, între *natură* și *cultură*. În această perspectivă, omul apare, în esență, ca *homo faber* sau, cum spun anglo-saxonii, *tool-maker*. Obiceiurile, credințele și instituțiile apar în acest caz ca niște tehnici printre altele, desigur de o natură mai intelectuală : tehnici care sînt în serviciul vieții sociale și o fac posibilă, așa cum tehnicile agricole fac posibilă satisfacerea nevoilor de nutriție sau tehnicile textile protecția împotriva intemperiilor. Antropologia socială se reduce la studiul organizării sociale, capitol esențial, dar totuși numai un capitol printre toate care alcătuiesc antropologia culturală. Acest mod de a pune problema pare caracteristic pentru știința americană, cel puțin în primele faze ale dezvoltării ei.

Fără îndoială că nu din întîmplare termenul însuși de antropologie socială și-a făcut apariția în Anglia pentru a denumi prima catedră ocupată de sir J. G. Frazer, care se interesa foarte puțin de tehnici și mai curînd de credințe, obiceiuri și instituții. Radcliffe-Brown a fost însă acela care a scos la iveală semnificația profundă a acestui termen cînd a definit ca

---

[1] E. B. Tylor, *Primitive Culture*, vol. I, Londra, p. 1.

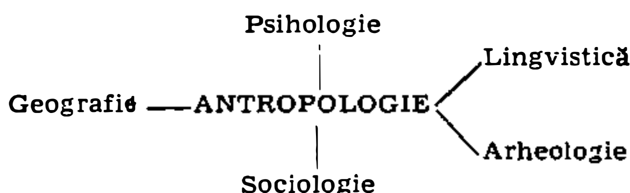
obiect al propriilor sale cercetări *relațiile sociale* și *structura socială*. Pe primul plan nu se mai află deci *homo faber*, ci grupul, și anume grupul considerat ca grup, adică ansamblul formelor de comunicație care fundează viața socială. Menționăm că nu există nici o contradicție și nici măcar opoziție între cele două perspective. În acest sens, cea mai bună dovadă ne-o oferă evoluția gîndirii sociologice franceze, căreia, la numai cîțiva ani după ce Durkheim arătase că faptele sociale trebuiau studiate *ca lucruri* (ceea ce, în alt limbaj, reprezintă punctul de vedere al antropologiei culturale), nepotul și discipolul său Mauss îi aducea, concomitent cu Malinowski, ideea complementară că lucrurile (obiecte manufacturate, arme, unelte, obiecte rituale) sînt ele însele *fapte sociale* (ceea ce corespunde perspectivei antropologiei sociale). Am putea spune, prin urmare, că antropologia culturală și antropologia socială acoperă exact același program, una pornind de la tehnici și de la obiecte pentru a ajunge la acea „supertehnică" care este activitatea socială și politică, făcînd posibilă și condiționînd viața în societate; cealaltă, pornind de la viața socială pentru a descinde pînă la lucrurile asupra cărora ea își pune amprenta și pînă la activitățile prin care se manifestă. Amîndouă cuprind aceleași capitole, așezate, poate, într-o ordine diferită și cu un număr de pagini variabil consacrat fiecăruia.

Cu toate acestea și chiar dacă rămînem la acest paralelism, se desprind unele deosebiri mai subtile. Antropologia socială a luat naștere din descoperirea că toate aspectele vieții sociale — economic, tehnic, politic, juridic, estetic, religios — constituie un ansamblu semnificativ și că este imposibil să înțelegem vreunul dintre aceste aspecte fără a-l reașeza printre celelalte. Ea tinde deci să opereze de la întreg spre părți

sau să dea cel puţin o prioritate logică întregului asupra părţilor. O tehnică nu are numai o *valoare utilitară*; ea îndeplineşte şi o *funcţie*, iar aceasta implică, pentru a fi înţeleasă, consideraţii sociologice şi nu numai istorice, geografice, mecanice sau fizico-chimice. Totalitatea funcţiilor face, la rîndul ei, apel la o nouă noţiune, aceea de *structură*, şi se ştie ce importanţă a luat-o în studiile antropologice contemporane ideea de structură socială.

Este adevărat că antropologia culturală trebuia să ajungă şi ea, separat şi aproape simultan, la o concepţie analogă, deşi pe căi diferite. În locul perspectivei statice, care prezintă grupul social ca un fel de sistem sau de constelaţie, o preocupare dinamică — cum se transmite cultura de-a lungul generaţiilor? — a fost aceea care avea s-o ducă la o concluzie identică, şi anume că sistemul de relaţii care uneşte între ele toate aspectele vieţii sociale joacă în transmiterea culturii un rol mai important decît fiecare dintre aceste aspecte considerat izolat. Astfel, studiile referitoare la „cultură şi personalitate" (a căror origine, în tradiţia antropologiei culturale, poate fi urmărită pînă la opera lui Franz Boas) aveau să se întîlnească prin acest ocol neprevăzut cu acelea ale „structurii sociale", derivate de la Radcliffe-Brown şi, prin el, de la Durkheim. Indiferent dacă se proclamă „socială" sau „culturală", antropologia aspiră întotdeauna la cunoaşterea *omului total*, considerat într-un caz pe baza *producţiilor* sale, în celălalt pe baza *reprezentărilor* sale. Apare astfel clar că o orientare „culturalistă" apropie antropologia de geografie, de tehnologie şi de preistorie, pe cînd orientarea „sociologică" îi creează afinităţi mai directe cu arheologia, istoria şi psihologia. În ambele cazuri există o legătură deosebit de strînsă cu lingvistica, fiindcă limbajul este în acelaşi timp *faptul cultural* prin excelenţă (care îl deosebeşte pe om

de animal) și acela prin intermediul căruia se stabilesc şi se perpetuează toate formele vieţii sociale. Este logic deci ca structurile academice analizate de raportul general să refuze cel mai adesea să izoleze antropologia şi o aşază mai curînd „în constelaţie", ca să spunem aşa, cu una sau cîteva dintre următoarele discipline :



În schema de mai sus, relaţiile „orizontale" corespund mai ales perspectivei antropologiei culturale, cele „verticale" aceleia a antropologiei sociale, iar cele „oblice" amîndurora. Dar, în afară de faptul că la cercetătorii de astăzi aceste perspective tind să se confunde, nu trebuie să uităm că chiar în cazurile extreme este vorba numai de o deosebire de punct de vedere, nu şi de obiect. În aceste condiţii, problema unificării termenilor îşi pierde mult din importanţă. Astăzi pare să existe în lume un acord aproape unanim pentru folosirea termenului de „antropologie" în loc de etnografie și de etnologie, ca fiind cel mai apt de a caracteriza toate aceste trei momente ale cercetării. Acest lucru este dovedit de o recentă anchetă internaţională [1]. Putem recomanda, aşadar, fără ezitare adoptarea termenului de antropologie în denumirile secţiilor, institutelor sau şcolilor consacrate învăţămîntului și cercetărilor respective. Nu este însă cazul de a merge mai departe : deosebirile, întotdeauna fecunde, de temperament şi de preocupări dintre profesorii însărcinaţi cu învăţămîntul și cu conducerea lucrări-

[1] S e r g i, *Terminologia e divisione delle Scienze dell'Uomo ; i risultati di un'inchiesta internazionale*, „Rivista di Anthropologia", vol. 35, 1944—1947.

lor vor găsi în calificativele de *social* și *cultural* mijlocul de a exprima nuanțele lor particulare.

Antropologie și folclor

Cîteva cuvinte totuși despre folclor. Fără a expune aici istoria acestui termen, care este foarte complexă, știm că, în linii mari, el desemnează cercetări care, deși țin de societatea observatorului, fac apel la metode de anchetă și la tehnici de observație de tipul acelora la care s-a recurs pentru societăți arhaice. Nu este nevoie să examinăm aici cauzele acestei stări de lucruri. Dar fie că ea se explică prin natura arhaică a faptelor studiate (deci foarte îndepărtate în timp, dacă nu și în spațiu) [1], fie prin caracterul colectiv și inconștient al anumitor forme de activitate socială și mintală în întreaga societate, inclusiv a noastră [2], studiile folclorice țin, desigur, de antropologie fie prin obiectul lor, fie prin metoda lor (și fără îndoială prin amîndouă deodată). Dacă în unele țări, îndeosebi în țările scandinave, ele par a prefera o izolare parțială, aceasta se explică prin faptul că aceste țări și-au pus relativ tîrziu probleme antropologice, însă au început foarte devreme să-și pună întrebări privind problemele care interesează tradiția lor particulară : ele au evoluat astfel de la particular la general, pe cînd în Franța, de exemplu, a prevalat situația inversă : s-a început cu preocupări teoretice asupra naturii umane și s-a trecut progresiv la fapte pentru a fundamenta sau a restrînge speculația. Situația cea mai favorabilă este, desigur, aceea

---

[1] Astfel pune problema Institutul internațional de arheocivilizație (Institut international d'archéocivilisation), condus de d-l Varagnac.

[2] Așa cum consideră de preferință Laboratorul de etnografie franceză și Muzeul național francez de arte și tradiții populare.

în care cele două puncte de vedere au apărut şi s-au dezvoltat simultan, ca în Germania şi în ţările anglo-saxone (şi de fiecare dată din motive diferite) ; această situaţie explică şi avansul istoric de care au beneficiat în aceste ţări studiile antropologice.

Antropologie şi ştiinţe sociale

Din aceste consideraţii, pe care ar fi greşit să le credem pur teoretice, se desprinde o primă concluzie, şi anume că antropologia nu ar putea să accepte în nici un caz să se lase ruptă fie de ştiinţele exacte şi naturale (de care o leagă antropologia fizică), fie de ştiinţele umaniste (de care ea este ataşată prin geografie, arheologie şi lingvistică). Dacă ar fi obligată să aleagă o apartenenţă, ea s-ar proclama ştiinţă socială, nu însă în măsura în care acest termen ar permite să definim un domeniu separat, ci, dimpotrivă, mai curînd pentru că el subliniază un caracter care tinde să devină comun tuturor disciplinelor : chiar biologul şi fizicianul se arată astăzi din ce în ce mai conştienţi de implicaţiile sociale ale descoperirilor lor sau, pentru a mă exprima mai bine, ale *semnificaţiei* lor *antropologice*. Omul nu se mai mulţumeşte să cunoască ; cunoscînd tot mai mult, el se vede pe sine cunoscînd, şi adevăratul obiect al cercetării sale devine cu fiecare zi mai mult acel cuplu indisolubil format dintr-o umanitate care transformă lumea şi care în cursul operaţiilor sale se transformă ea însăşi.

Aşa încît, atunci cînd ştiinţele sociale revendică instituirea unor structuri universitare care să le fie adecvate, antropolgia se asociază cu plăcere cererii lor, însă nu fără rezervă : ea ştie că această independenţă ar fi utilă progresului psihologiei sociale, ştiinţei politice şi sociologiei, precum şi unei modificări a punctelor

de vedere, judecate adeseori prea tradiționale, din partea dreptului și a științei economice. Cu toate acestea, în ceea ce o privește, crearea unor facultăți de științe sociale acolo unde încă nu există nu ar rezolva problemele ei; căci dacă antropologia ar trebui să fie instalată în astfel de facultăți, ea s-ar simți acolo la fel de incomod ca în facultățile de științe exacte sau în cele de litere. De fapt, ea ține concomitent de trei ordine; dorește ca cele trei ordine să aibă o reprezentare echilibrată în învățămînt, pentru ca ea însăși să nu sufere din cauza dezechilibrului care altfel ar rezulta pentru ea din imposibilitatea de a-și valorifica tripla apartenență. Pentru antropologie, formula unui institut sau a unei școli care să grupeze într-o sinteză originală, în jurul unor cursuri proprii, pe acelea ce ar fi predate în cele trei facultăți, prezintă singura soluție satisfăcătoare.

Soarta științelor tinere este de a se înscrie greu în cadrele fixate; nu vom sublinia niciodată îndeajuns că antropologia este, de la mare distanță, cea mai tînără dintre științele tinere care sînt științele sociale și că soluțiile de ansamblu care se potrivesc științelor mai în vîrstă prezintă deja pentru ea un caracter tradițional. Ea se sprijină, dacă se poate spune, cu picioarele pe științele naturale, se reazemă cu spatele de științele umaniste și are privirea ațintită spre științele sociale. Și fiindcă în acest volum, consacrat în întregime acestora din urmă, este important să aprofundăm mai ales acest raport pentru a trage din el concluziile practice indispensabile, cerem îngăduința să le examinăm cu mai multă atenție.

Echivocul care domină raporturile dintre antropologie și sociologie și la care fac frecvent aluzie documentele strînse în volumul de față [1] ține în primul rînd de ambiguitatea care carac-

---

[1] Amintim că nu este vorba de prezentul volum, ci de acela în care figura inițial acest studiu.

terizează stadiul actual al sociologiei însăși. Numele ei de sociologie o desemnează ca știința societății prin excelență, aceea care încoronează sau în care se rezumă toate celelalte științe sociale. Însă după eșecul marilor ambiții ale școlii lui Durkheim, ea nu mai deține, în fapt, nicăieri această poziție. În unele țări, mai ales în Europa continentală, iar uneori și în America Latină, sociologia se înscrie în tradiția unei filosofii sociale în care cunoașterea (care rămîne pe al doilea sau al treilea plan) unor cercetări concrete efectuate de alții nu face decît să susțină speculația. Dimpotrivă, în țările anglo-saxone (al căror punct de vedere cîștigă progresiv America Latină și țările asiatice), sociologia devine o disciplină specială, care se înscrie pe același plan ca celelalte științe sociale : ea studiază raporturile sociale în grupurile umane contemporane pe o bază larg experimentală și în aparență nu se deosebește de antropologie nici prin metodele și nici prin obiectul ei, afară, poate, prin faptul că acest obiect (aglomerații urbane, organizații agricole, state naționale și comunitățile care le constituie, societatea internațională însăși) este de un alt ordin de mărime și de o mai mare complexitate decît societățile zise primitive. Cum însă antropologia tinde tot mai mult a se interesa de aceste forme complexe, este greu de înțeles adevărata deosebire dintre amîndouă.

Rămîne totuși adevărat că, în toate cazurile, sociologia este strîns legată de observator. Acest lucru apare clar în ultimul nostru exemplu, întrucît sociologia urbană, rurală, religioasă, ocupațională etc. își ia ca obiect societatea observatorului sau o societate de același tip. Această atitudine nu este însă mai puțin reală în celălalt exemplu, cel al sociologiei de sinteză sau cu tendință filozofică. Acolo omul de știință își extinde, desigur, investigația la cele mai vaste porțiuni ale experienței umane. El poate chiar

să se străduiască a o interpreta în totalitatea sa. Obiectul ei nu se mai limitează la observator, dar el caută întotdeauna să-l extindă *din punctul de vedere al observatorului*. În efortul său de a desprinde interpretări și semnificații el vizează în primul rînd să explice *propria sa societate ;* el aplică întregului propriile sale categorii logice, propriile sale perspective istorice. Dacă un sociolog francez din secolul al XX-lea ar elabora o teorie generală a vieții în societate, ea va apărea întotdeauna și în modul cel mai legitim (această încercare de distincție nu implică nici o critică din partea noastră) ca opera unui sociolog francez din secolul al XX-lea. Pe cînd antropologul, pus în fața aceleiași sarcini, se va strădui, tot de bunăvoie și conștient (și nu este deloc sigur că va reuși vreodată), să formuleze un sistem acceptabil atît pentru cel mai îndepărtat indigen, cît și pentru propriii săi concetățeni sau contemporani.

În timp ce sociologia se străduiește să facă știința socială a observatorului, antropologia caută să elaboreze știința socială a observatului : fie că ea vizează, în descrierea societăților stranii și îndepărtate, să ajungă la punctul de vedere al indigenului însuși, fie că își lărgește obiectul prin includerea societății observatorului, încercînd însă în acest caz să desprindă un sistem de referință bazat pe experiența etnografică și care să fie independent în același timp de observator și de obiectul său.

Astfel se înțelege de ce poate fi considerată sociologia (și întotdeauna pe bună dreptate) cînd ca un *caz particular* al antropologiei (cum este tendința în Statele Unite), cînd ca o disciplină situată în vîrful ierarhiei științelor sociale : căci și ea constituie, desigur, un *caz privilegiat*, pentru motivul, bine cunoscut în istoria geometriei, că adoptarea punctului de vedere al observatorului permite de a desprinde proprietăți aparent mai riguroase și, desigur, aplicabile mai

comod, ceea ce nu este cazul pentru acelea care implică o lărgire a aceleiaşi perspective la alţi observatori posibili. Astfel, geometria euclidiană poate fi considerată ca un caz privilegiat al unei metageometrii, care ar cuprinde şi considerarea unor spaţii altfel structurate.

Misiuni proprii antropologiei

Să întrerupem încă o dată aceste consideraţii pentru a preciza lucrurile şi a ne întreba cum poate fi conceput în acest stadiu al analizei mesajul propriu al antropologiei, pe care organizarea predării ei trebuie să-i permită a-l transmite în cele mai bune condiţii.

Obiectivitate

Prima ambiţie a antropologiei este de a atinge obiectivitatea, de a insufla gustul pentru ea şi de a transmite altora metodele ei. Această noţiune de obiectivitate trebuie totuşi precizată ; nu este vorba numai de o obiectivitate care să permită aceluia ce o practică să facă abstracţie de credinţele, preferinţele şi prejudecăţile sale ; căci o asemenea obiectivitate caracterizează toate ştiinţele sociale, întrucît altfel ele nu ar putea pretinde la titlul de ştiinţă. Ceea ce am indicat în paragrafele precedente arată că tipul de obiectivitate la care aspiră antropologia merge mai departe ; nu este vorba numai de a se ridica deasupra valorilor proprii societăţii sau grupului din care face parte observatorul, ci de *metodele* ei *de gîndire* ; de a ajunge la o formulare validă nu numai pentru un observator onest şi obiectiv, ci pentru toţi observatorii posibili. Antropologul nu se mulţumeşte să-şi reprime sentimentele : el modelează noi categorii mintale, contribuie la introducerea unor noţiuni de spaţiu şi de timp, de

opoziţie şi de contradicţie, tot atît de străine gîndirii tradiţionale ca acelea pe care le întîlnim astăzi în unele ramuri ale ştiinţelor naturale. Această legătură între maniera în care se pun aceleaşi probleme în discipline aparent atît de îndepărtate a fost admirabil remarcată de marele fizician Niels Bohr, care scria că „deosebirile tradiţionale ale *[culturilor umane]*... seamănă în multe privinţe cu diferitele moduri echivalente în care poate fi descrisă experienţa fizică“ [1].

Şi, totuşi, această căutare intransigentă a unei obiectivităţi totale nu se poate desfăşura decît la un nivel la care fenomenele păstrează o semnificaţie umană şi rămîn comprehensibile — intelectual şi sentimental — pentru o conştiinţă individuală. Acest punct este foarte important, căci el ne permite a distinge tipul de obiectivitate la care aspiră antropologia de cel care interesează alte ştiinţe sociale şi despre care se poate spune în mod legitim că nu este mai puţin riguros decît al ei, deşi se situează pe un alt plan. Realităţile la care pretind ştiinţa economică şi demografia nu sînt mai puţin obiective, dar nu ne gîndim să le cerem să aibă un sens pe planul experienţei trăite a subiectului, care nu întîlneşte niciodată în devenirea sa istorică obiecte ca valoare, rentabilitate, productivitate marginală sau populaţie maximă. Acestea sînt noţiuni abstracte, a căror utilizare de către ştiinţele sociale permite şi o apropiere de ştiinţele exacte şi naturale, însă cu totul de altă manieră ; sub acest raport, antropologia se apropie mai curînd de ştiinţele umaniste. Ea se vrea ***ştiinţă semiologică*** şi se situează hotărît la nivelul semnificaţiei. Este pentru antropologie un motiv în plus (alături de multe altele) pentru menţinerea unui contact strîns cu lingvistica, la care găsim, faţă de faptul social

[1] N. Bohr, ***Natural Philosophy and Human Culture***, „Nature“, vol. 143, 1939.

care este limbajul, aceeași grijă de a nu detașa bazele obiective ale limbii, adică aspectul *sunet*, de funcția ei semnificantă, aspectul *sens*[1].

Totalitate

A doua ambiție a antropologiei este *totalitatea*. Ea vede în viața socială un sistem ale cărui aspecte sînt toate legate organic. Ea recunoaște bucuros că pentru aprofundarea cunoașterii anumitor tipuri de fenomene este indispensabil de a îmbucătăți un întreg, așa cum face psihologul social, juristul, economistul, specialistul în știință politică. Ea este prea mult interesată în metoda modelelor (pe care o practică în anumite domenii, cum este cel al înrudirii) pentru a nu admite legitimitatea acestor modele speciale.

Atunci însă cînd antropologul caută să construiască modele, o face întotdeauna cu scopul și cu intenția de a descoperi o *formă comună* diverselor manifestări ale vieții sociale. Această tendință se regăsește atît îndărătul noțiunii, introdusă de Marcel Mauss, de *fapt social total*, ca și în aceea de *pattern*, cunoscută fiind importanța pe care ea a luat-o în antropologia anglo-saxonă în cursul ultimilor ani.

Semnificație

A treia originalitate a cercetării antropologice este mai greu de definit și, fără îndoială. mai importantă decît celelalte două. Sîntem atît de obișnuiți să deosebim prin caractere priva-

---

[1] Aceste rînduri tocmai fuseseră scrise cînd am întîlnit concepții foarte asemănătoare sub pana unui filosof contemporan. Criticînd o sociologie desuetă, Jean-Paul Sartre adaugă: „...Sociologia primitivilor nu merită niciodată aceste reproșuri. Ea studiază adevărate *ansambluri semnificante*“ („Les Temps modernes“, anul 8, nr. 84—85, octombrie-noiembrie 1952, p. 729, nota 1).

tive tipurile de societăţi de care se ocupă etnologul, încît ne este greu să ne dăm seama că predilecţia sa are cauze pozitive. Domeniul antropologiei, se spune de obicei (şi însuşi titlul catedrelor o confirmă), e alcătuit din societăţi *ne*civilizate, *fără* scriere, *pre-* sau *ne*mecanizate. Toate aceste calificative ascund însă o realitate pozitivă : aceste societăţi sînt bazate, într-un grad mult mai important decît celelalte, pe relaţii personale, pe raporturi concrete între indivizi. Acest punct s-ar cere explicat pe larg. Va fi însă suficient, fără să intrăm aici în amănunte, să subliniem că volumul mic de societăţi numite „primitive" (prin aplicarea unui alt criteriu negativ) permite în general asemenea raporturi şi că, pînă şi în cazul în care societăţile de acest tip sînt prea extinse sau dispersate, raporturile dintre indivizii cei mai îndepărtaţi unii de alţii sînt construite după tipul relaţiilor mai directe, al căror model îl oferă în general înrudirea. Pentru Australia, Radcliffe-Brown a dat exemple ale acestor extinderi care astăzi sînt clasice.

Criteriul autenticităţii

Or, în această privinţă, societăţile omului modern ar trebui mai curînd să fie definite printr-un caracter privativ. Relaţiile cu semenul nostru nu mai sînt, decît ocazional şi fragmentar, bazate pe această experienţă globală, pe această aprehensiune concretă a unui subiect de către un altul. Ele rezultă în mare parte din reconstrucţii indirecte, pe bază de documente scrise. Nu mai sîntem legaţi de trecutul nostru printr-o tradiţie orală care implică un contact trăit cu persoane : povestitori, preoţi, înţelepţi sau bătrîni, ci prin cărţi îngrămădite în biblioteci şi pe baza cărora critica se străduieşte — cu cîte dificultăţi ! — să reconstituie fizionomia autorilor lor. Iar pe planul prezentului comuni-

căm cu imensa majoritate a contemporanilor noştri prin tot soiul de intermediari : documente scrise sau mecanisme administrative, care lărgesc imens, fără îndoială, contactele noastre, însă le conferă în acelaşi timp un caracter de inautenticitate. Acest caracter a devenit chiar simbolul raporturilor dintre cetăţean şi organele puterii în multe ţări.

N-avem de gînd să ne lansăm într-un paradox, definind în mod negativ imensa revoluţie pe care a produs-o inventarea scrierii. Este însă indispensabil să ne dăm seama că, aducînd omenirii atîtea binefaceri, ea îi răpea în acelaşi timp ceva esenţial [1]. O justă apreciere a pierderii de autonomie care a rezultat din expansiunea formelor indirecte de comunicare (carte, fotografie, presă, radio etc.) le-a lipsit în mod uimitor pînă în prezent organizaţiilor internaţionale, şi în special UNESCO ; ea apare însă pe primul plan al preocupărilor teoreticienilor celei mai moderne dintre ştiinţele sociale, ştiinţa comunicaţiei, după cum ne arată următorul pasaj din *Cibernetica* lui Wiener : „Nu este atunci de mirare că o comunitate mai mare... conţine mult mai puţină informaţie disponibilă pentru comunitate decît comunităţile mai mici, fără să mai spunem ceva despre elementele umane din care sînt construite toate comunităţile“ [2]. Ca să ne situăm pe un teren mai familiar ştiinţelor sociale, dezbaterile, binecunoscute de ştiinţa politică franceză, dintre partizanii scrutinului de listă şi ai scrutinului de arondisment subliniază într-un mod confuz, pe care ştiinţa comunicaţiei l-ar ajuta cu folos să fie mai precis, acea pierdere de informaţie care rezultă pentru grup din

---

[1] Cf. la acest punct *Tristes Tropiques*, cap. XXVIII (vezi şi *Tropice triste*, cap. 28, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1968. — *Nota trad.)*.

[2] Paginile 188—189 (vezi şi N. Wiener, *Cibernetica*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1966, p. 214. — *Nota trad.*) ; în general, paginile 181—189 (ed. rom. p. 206—216. — *Nota trad.)* ar merita să fie înscrise în întregime în Carta UNESCO.

substituirea de valori abstracte contactului personal dintre alegători şi reprezentanţii lor.

Desigur, societăţile moderne nu sînt în întregime neautentice. Dacă examinăm cu atenţie punctele de inserţie ale anchetei antropologice, constatăm, dimpotrivă, că antropologia, interesîndu-se din ce în ce mai mult de studiul societăţilor moderne, şi-a dat silinţa să recunoască şi să izoleze în ea *niveluri de autenticitate*. Ceea ce îi permite etnologului să se simtă pe un teren familiar atunci cînd studiază un sat, o întreprindere sau o „vecinătate" dintr-un mare oraş (*neighbourhood*, cum spun anglo-saxonii) este faptul că toată lumea cunoaşte pe toată sau aproape toată lumea. Tot aşa, atunci cînd demografii recunosc într-o societate modernă existenţa unor izolate de acelaşi ordin de mărime ca acelea care caracterizează societăţile primitive [1], ei apelează la antropolog, care îşi descoperă astfel un nou obiect. Anchetele asupra comunităţilor efectuate în Franţa sub patronajul UNESCO au fost foarte revelatoare în această privinţă; pe cît s-au simţit la largul lor anchetatorii (dintre care unii aveau o formaţie antropologică) într-un sat cu cinci sute de locuitori, al cărui studiu nu impunea nici o modificare a metodelor lor clasice, pe atît de mult au avut sentimentul, într-un oraş de proporţii mijlocii, de a fi întîlnit un obiect ireductibil. De ce? Fiindcă treizeci de mii de persoane nu pot constitui o societate de acelaşi fel ca cinci sute. În primul caz, comunicaţia nu este stabilită în principal între persoane sau după tipul de comunicaţie interpersonală; realitatea socială a „emiţătorilor" şi a „receptorilor" (ca să ne exprimăm în limbajul teoriei comunicaţiei) dispare în spatele complexităţii „codurilor" şi a „releurilor" [2].

---

[1] J. Sutter şi L. Tabah, *Les notions d'isolat et de population minimum*, „Population", vol. 6, nr. 3, Paris, 1951.

[2] Cu privire la acest subiect vezi N. Wiener, *The Human Use of Human Beings*, Boston, 1950.

Viitorul va judeca, fără îndoială, că cea mai importantă contribuţie adusă de antropologie ştiinţelor sociale constă în a fi introdus (dealtfel în mod inconştient) această distincţie capitală între două modalităţi de existenţă socială : un gen de viaţă înţeles la origine ca tradiţional şi arhaic, care este, înainte de toate, cel al societăţilor autentice, şi forme de apariţie mai recentă, din care primul tip nu este, desigur, absent, însă în care grupurile imperfect şi incomplet autentice sînt organizate în cadrul unui sistem mai vast, el însuşi marcat de inautenticitate.

În timp ce această distincţie explică şi justifică interesul crescînd al antropologiei pentru modurile de relaţii autentice care subzistă sau apar în societăţile moderne, ea arată şi limitele prospectării sale. Fiindcă, dacă este adevărat că un trib melanezian şi un sat francez sînt, *grosso modo*, entităţi sociale de acelaşi tip, aceasta nu mai este adevărat atunci cînd se extrapolează în avantajul unor unităţi mai vaste. De aici provine eroarea promotorilor studiilor cu caracter naţional dacă vor să lucreze numai ca antropologi ; căci, asimilînd în mod inconştient forme de viaţă socială ireductibile, ei pot ajunge doar la două rezultate : fie la validarea celor mai rele prejudecăţi, fie la reificarea celor mai goale abstracţii.

Organizarea studiilor antropologice

Se întrevede astfel bizara încrucişare de discipline în care este situată astăzi antropologia. Pentru a rezolva problema obiectivităţii impusă de nevoia unui limbaj comun în care să exprime experienţe sociale eterogene, antropologia începe a se orienta spre matematici şi spre logica simbolică. Vocabularul nostru curent, produsul propriilor noastre categorii sociale, este, într-adevăr, insuficient pentru a formula experienţe sociologice foarte diferite. Trebuie să re-

curgem la simboluri, așa cum face fizicianul atunci cînd vrea să desprindă ceea ce e comun, de exemplu, între teoria corpusculară și teoria ondulatorie a luminii. În limbajul omului de pe stradă, cele două concepții sînt contradictorii; cum însă pentru știință ele sînt la fel de „reale" și una, și cealaltă, trebuie să recurgem la sisteme de semne de un tip nou pentru a putea trece de la una la cealaltă [1].

În al doilea rînd, ca știință „semiologică", ea se îndreaptă spre lingvistică din două motive: mai întîi, fiindcă numai cunoașterea limbii permite pătrunderea într-un sistem de categorii logice și de valori morale diferit de cel al observatorului; apoi fiindcă lingvistica, mai mult decît orice altă știință, este în măsură să ne învețe cum să trecem de la considerarea unor elemente lipsite ele însele de semnificație la aceea a unui sistem semantic și să ne arate cum se poate construi acesta din urmă cu ajutorul celor dintîi: ceea ce este, poate, în primul rînd problema limbajului, dar, dincolo de el și prin el, e problema culturii în totalitatea ei.

În al treilea rînd, sensibilă la interrelațiile diverselor tipuri de fenomene sociale, antropologia ține să examineze simultan aspectele lor economic, juridic, politic, moral, estetic, religios; ea este deci atentă la dezvoltarea celorlalte științe sociale, și mai ales a acelora care împart cu ea această perspectivă totală, adică geografia umană, istoria socială și economică, sociologia.

În sfîrșit, preocupîndu-se în principal de acele forme ale vieții sociale (printre care societățile zise primitive constituie exemplele cele mai ușor de izolat și realizările cele mai avansate) definite printr-o autenticitate care se măsoară prin

---

[1] Cititorul doritor de a aprofunda aceste analogii neașteptate între științele sociale și științele exacte și naturale va putea consulta frumoasa carte a lui Pierre Auger, *L'homme microscopique*, Paris, 1952.

întinderea și bogăția raporturilor concrete dintre indivizi, antropologia simte că psihologia (generală și socială) este disciplina cu care menține cele mai strînse contacte.

Nu poate fi vorba de a-i copleși pe studenți cu o masă enormă de cunoștințe pe care ar cere-o satisfacerea integrală a tuturor acestor exigențe. Dar din conștiința acestei complexități rezultă cel puțin cîteva consecințe practice.

1) Antropologia a devenit o disciplină prea diversificată și prea tehnică pentru a putea recomanda cursuri limitate la un an, intitulate în general „introducere în antropologie" (sau altă formulă de același gen), constînd de obicei în comentarii vagi cu privire la organizarea clanică, la poligamie și la totemism. Ar fi deosebit de periculos să ne închipuim că cu asemenea noțiuni superficiale pot fi pregătiți într-un fel oarecare pentru rolul lor tineri — misionari, administratori, diplomați, militari etc. — destinați să trăiască în contact cu populații foarte diferite de a lor. O introducere în antropologie nu formează un antropolog, fie chiar amator, tot așa cum o introducere în fizică nu ar putea forma un fizician sau chiar un auxiliar al fizicianului.

În această privință antropologii au grele răspunderi. Ignorați și disprețuiți atît de multă vreme, ei se simt adeseori flatați cînd cineva se gîndește să le ceară o spoială de antropologie pentru completarea unei formații tehnice. Ei trebuie să reziste în modul cel mai energic la această seducție. Nu este vorba, desigur, mai ales după cele spuse mai sus, de a transforma pe oricine în antropolog. Dacă însă un medic, un jurist, un misionar trebuie să aibă cîteva noțiuni de antropologie, atunci să le capete sub aspectul unei formații foarte tehnice și foarte avansate din acele cîteva capitole ale cercetării antropologice care se referă direct la exercitarea profesiunii lor și la acea regiune a lumii unde urmează s-o exercite.

2) Oricare ar fi numărul de cursuri prevăzute, nu se pot forma antropologi într-un singur an. Pentru un învățămînt complet, care absoarbe tot timpul studentului, minimum pare a fi de trei ani, iar pentru anumite calificări profesionale acest minim ar trebui să fie prelungit pînă la patru și cinci ani. Pare deci indispensabil ca în toate universitățile antropologia să înceteze a fi coborîtă, așa cum este adeseori cazul (în special în Franța), la rangul de învățămînt accesoriu. Diplomele de antropologie trebuie să consfințească, pînă la cele mai înalte grade universitare, studii care să fie exclusiv și integral antropologice.

3) Chiar extinsă în acest fel, totalitatea materiilor cuprinse sub numele de antropologie este prea complexă pentru a nu cere o specializare. Există, firește, o formație comună pe care toți antropologii ar putea-o dobîndi în cursul primului an de studii și care le-ar permite să-și aleagă în cunoștință de cauză specializarea lor ulterioară. Fără a avea intenția să propunem aici un program rigid, se vede cu destulă ușurință care ar fi aceste materii : elemente de antropologie fizică, socială și culturală, preistorie, istoria teoriilor etnologice, lingvistică generală.

Începînd din al doilea an, ar trebui să înceapă o specializare pe materii : a) antropologie fizică, însoțită de anatomia comparată, de biologie și de fiziologie ; b) antropologie socială cu istorie economică și socială, psihologie socială, lingvistică ; c) antropologie culturală cu tehnologie, geografie, preistorie.

În al treilea an (și, poate, începînd chiar din al doilea), această specializare sistematică ar putea fi însoțită de o specializare regională, care, pe lîngă preistorie, ar cuprinde arheologia și geografia, precum și studiul avansat al uneia sau mai multor limbi din partea lumii alese de anchetator.

4) Studiul antropologiei, generală sau regională, implică întotdeauna lecturi întinse. Nu ne

referim atît la manuale (care pot completa, dar niciodată înlocui predarea orală) şi la lucrări teoretice (a căror abordare nu este indispensabilă înaintea ultimilor ani de formare), cît la monografii, adică la cărți prin care studentul e pus să retrăiască o experiență trăită pe teren și datorită cărora el va reuși să acumuleze masa considerabilă de cunoştinţe, singurele care-i pot da bagajul intelectual cerut şi-l pot feri de generalizări şi de simplificări pripite.

În consecință, pe toată durata studiilor, cursurile și lucrările practice vor trebui să fie completate cu lecturi obligatorii într-o proporție de cîteva mii de pagini pe an, controlate prin diverse procedee pedagogice (rezumate scrise, expuneri orale etc.), în ale căror detalii nu putem intra aici. De aici rezultă : a) că orice institut sau şcoală de antropologie trebuie să dispună de o bibliotecă importantă, în care multe lucrări să figureze în două sau trei exemplare ; b) că în epoca actuală studentul va trebui să posede chiar de la început cunoştinţe suficiente din cel puţin o limbă străină, aleasă printre cele folosite cel mai frecvent în producţia antropologică din ultimii ani.

Ezităm să recomandăm în acest domeniu o politică de traduceri sistematice : vocabularul tehnic al antropologiei se află actualmente într-o stare de completă anarhie. Fiecare autor tinde să întrebuinţeze o terminologie care-i este proprie, iar sensul termenilor principali nu este fixat. Avem motive serioase de a crede că o țară lipsită de o producţie antropologică importantă în limba ei naţională nu are nici traducători specializaţi, capabili să păstreze sensul exact al termenilor și nuanţele gîndirii unui autor străin. În această privinţă, ar trebui insistat mai mult ca UNESCO să treacă la executarea proiectului său de dicţionare științifice internaţionale, a căror realizare ne va permite, poate, să fim mai puţin intransigenţi.

În sfîrşit, este de dorit ca instituţiile de învăţămînt să folosească mijloace de difuzare, ca, de exemplu, proiecţiile fixe, filmele documentare, înregistrările lingvistice sau muzicale. Diverse creaţii recente, în special aceea a unui Centru internaţional al filmului documentar etnografic, hotărîtă de penultimul Congres al Uniunii internaţionale a ştiinţelor antropologice şi etnologice (Viena, 1952), sînt de bun augur pentru viitor.

5) Ar fi util ca aceşti trei ani de formare teoretică să fie urmaţi de unul sau chiar doi ani de stagiu, cel puţin pentru cei care s-ar consacra unei profesiuni antropologice (în învăţămînt sau cercetare). Dar aici se pun, la drept vorbind, probleme de o extremă complexitate.

Învăţămînt şi cercetare

Formarea profesorilor

Vom lua în considerare mai întîi cazul viitorilor profesori de antropologie. Oricare ar fi condiţiile relative la titlurile universitare cerute pentru învăţămînt (în general doctorat sau lucrări de un nivel echivalent), nimeni nu ar trebui să pretindă a preda antropologia fără să fi realizat cel puţin o cercetare importantă pe teren. Vom da mai departe justificarea teoretică a acestei exigenţe, care în mod greşit ar părea exagerată. Ar fi bine să terminăm o dată pentru totdeauna cu iluzia că antropologia poate fi predată între patru pereţi cu ajutorul unei ediţii complete (sau, cel mai adesea, prescurtată) a lucrării *Creanga de aur* şi a altor compilaţii, oricare ar fi meritele lor intrinsece. Celor care ar invoca împotriva acestei clauze cazul unor savanţi iluştri care n-au fost niciodată pe teren (sir James Frazer nu răspundea oare : „Să mă ferească Dumnezeu !" acelora care-i puneau

această întrebare ?) le vom atrage atenția că Lévy-Bruhl, de exemplu, nu a ocupat niciodată o catedră de antropologie, nici o catedră cu o denumire echivalentă (nu exista în timpul vieții sale în universitățile franceze o asemenea catedră), ci o catedră de filosofie : nimic nu va împiedica în viitor ca unor teoreticieni puri să li se atribuie catedre ținînd de discipline apropiate de antropologie : istoria religiilor, sociologia comparată sau altele. Predarea antropologiei însă trebuie să fie rezervată *martorilor*. Această atitudine nu are nimic îndrăzneț, ea este, de fapt (dacă nu întotdeauna de drept), observată în toate țările în care antropologia a atins o oarecare dezvoltare.

Formarea cercetătorilor

Problema devine mai delicată atunci cînd este vorba de viitorii profesioniști ai antropologiei, adică de cercetători [1]. Nu ar însemna să creăm un cerc vicios cerîndu-le să fi efectuat cercetări încă înainte de a fi fost calificați pe linie universitară pentru a le întreprinde ? Aici ne putem referi cu folos la considerațiile din paginile precedente pentru a încerca să lămurim situația cu totul specială în care se află antropologia.

Am descris mai sus, ca pe un caracter special și ca principalul ei merit, faptul că antropologia caută să izoleze în toate formele vieții sociale ceea ce am denumit *nivelurile de autenticitate:* adică fie societăți complete (care se întîlnesc cel mai frecvent printre cele numite „primitive"), fie moduri de activitate socială (izolabile chiar în sînul societăților moderne sau „civili-

[1] Pentru aceste chestiuni, cititorul va putea să consulte cu cel mai mare interes numărul special din „American Anthropologist" consacrat unui simpozion : *The Training of the Professional Anthropologist* (vol. 54, nr. 3, 1952). Problemele pe care le examinăm aici au fost discutate acolo în lumina situației nord-americane.

zate"), dar care se definesc în toate cazurile printr-o densitate psihologică deosebită și în care relațiile interpersonale și sistemul raporturilor sociale se integrează pentru a forma un tot. Din aceste caractere distinctive rezultă imediat o consecință : astfel de forme de viață socială nu pot fi niciodată cunoscute numai din afară. Pentru a le înțelege este necesar ca anchetatorul să reușească să reconstituie el însuși sinteza care le caracterizează, adică să nu se mulțumească a le analiza în elementele lor, ci să le asimileze în totalitatea lor sub forma unei experiențe personale, adică a sa proprie.

Vedem, așadar, că antropologul are nevoie de experiența terenului pentru o rațiune foarte profundă, care ține de natura însăși a disciplinei și de caracterul distinctiv al obiectului ei. Pentru el, ea nu este un scop al profesiunii sale, nici o desăvîrșire a culturii sale, nici un exercițiu tehnic. Ea reprezintă un moment crucial din educația sa, înainte de care el va putea poseda cunoștințe discontinue, care însă nu vor alcătui niciodată un tot, și abia ulterior aceste cunoștințe se vor „închega" într-un ansamblu organic și vor dobîndi deodată un sens care anterior le lipsea. Această situație prezintă mari analogii cu cea care prevalează în psihanaliză : este un principiu astăzi universal admis că practicarea profesiunii analitice cere o experiență specifică și de neînlocuit, aceea a analizei însăși ; de aceea toate regulamentele impun viitorului analist ca el însuși să fi fost analizat. Pentru antropolog, practica terenului constituie echivalentul acestei experiențe unice ; ca și în cazul psihanalizei, experiența poate reuși sau eșua și nici un examen sau concurs nu furnizează mijlocul de a decide într-un sens sau în altul. Numai judecata reprezentanților experimentați ai profesiunii, a căror operă atestă că ei înșiși au trecut cu succes această probă, poate decide dacă și cînd candidatul la profesiunca

de antropolog va fi realizat pe teren revoluţia interioară care va face din el, într-adevăr, un om nou.

Din aceste consideraţii decurg cîteva consecinţe.

Rolul muzeelor de antropologie

În primul rînd, practicarea profesiunii de antropolog, care este plină de primejdii, întrucît implică intrarea în contact a unui corp străin, anchetatorul, cu un mediu pe care constituţia lui internă şi situaţia lui în lume îl fac deosebit de instabil şi de fragil pretinde o calificare preliminară, şi aceasta nu poate fi obţinută decît pe teren.

În al doilea rînd, această situaţie, teoretic contradictorie, corespunde îndeaproape cu două modele existente : cel al psihanalizei, după cum s-a constatat mai sus, şi cel al studiilor medicale în general, unde externatul şi internatul introduc tocmai în învăţarea diagnosticării prin însăşi practica diagnosticului.

În al treilea rînd, cele două modele invocate adineauri arată că reuşita nu poate fi obţinută decît printr-un contact personal cu un profesor ; contact suficient de strîns şi de prelungit pentru a introduce în desfăşurarea studiilor un element inevitabil de arbitrar : „patronul" în studiile medicale, analistul „de control" în studiile psihanalitice. Acest element de arbitrar poate fi limitat prin diverse procedee care nu pot fi examinate aici, dar nu vedem cum ar putea fi eliminat complet în antropologie. Şi aici cineva mai vîrstnic trebuie să-şi asume o responsabilitate personală în formarea tînărului cercetător. Contactul strîns cu o persoană care a suferit deja ea însăşi o transmutare psihologică este pentru elev un mijloc de a trece mai repede prin ea şi, în acelaşi timp, pentru pro-

fesor de a verifica dacă și în ce moment discipolul său a ajuns și el la această transmutare.

Să ne punem acum întrebarea care sînt mijloacele practice de a asigura viitorului cercetător o experiență de teren „sub control". Există, pare-se, trei mijloace :

Lucrările practice

Ne gîndim la lucrări practice sub conducerea profesorilor care asigură ultimii ani de învățămînt sau sub aceea a asistenților. Această soluție nu are decît o valoare aproximativă. Fără a ne abține s-o recomandăm instituțiilor tinere sau țărilor care nu dispun de structuri apropriate, trebuie să subliniem caracterul ei provizoriu. Lucrările practice, accesorii învățămîntului, au întotdeauna tendința de a apărea ca niște corvezi sau pretexte. Trei biete săptămîni petrecute într-un sat sau într-o întreprindere nu pot să aducă acea revoluție psihologică ce marchează cotitura hotărîtoare în formarea antropologului și nici măcar să-i ofere studentului o slabă imagine a ei. Aceste stagii pripite sînt uneori nefaste, în măsura în care nu permit decît cele mai sumare și mai superficiale procedee de anchetă, ajungînd astfel adeseori să constituie o *antiformație ;* oricît de utilă ar putea fi cercetășia pentru educarea copiilor, nu putem confunda formarea profesională la nivelul învățămîntului superior cu forme, chiar superioare, de joc dirijat.

Stagiile exterioare

Am putea prevedea deci stagii de mai lungă durată în institute și instituții, care, fără a prezenta un caracter specific antropologic, funcționează la nivelul acelor relații interpersonale și a acelor situații globale în care am recunoscut terenul privilegiat al antropologiei : de exem-

plu, administrații municipale, servicii sociale, centre de orientare profesională etc. Această soluție ar prezenta în raport cu precedenta imensul avantaj de a nu face apel la experiențe simulate. Ea prezintă, din contră, inconvenientul de a-i pune pe studenți sub controlul și responsabilitatea unor șefi de servicii lipsiți de o formație antropologică, adică incapabili să degajeze importanța teoretică a experiențelor zilnice. Așadar, este vorba aici mai curînd de o soluție de viitor, care își va căpăta valoarea numai în momentul în care, după ce i se va fi recunoscut formației antropologice o importanță generală, o proporție substanțială de antropologi va putea fi întîlnită în instituțiile sau serviciile de acest tip.

Muzeele de antropologie

La începutul acestui studiu am făcut deja aluzie la rolul muzeului de antropologie ca prelungire a terenului. Și, într-adevăr, contactul cu obiectele, modestia pe care i-o insuflă muzeografului toate treburile mărunte care stau la baza profesiunii sale : despachetare, curățire, întreținere ; simțul ascuțit al concretului pe care îl dezvoltă munca de clasificare, de identificare și de analiză a pieselor de colecție ; comunicarea cu mediul indigen ce se stabilește indirect prin intermediul instrumentelor care trebuie să fie mînuite pentru a le cunoaște, avînd, pe de altă parte, o textură, o formă, adeseori chiar un miros, a căror sesizare senzorială, de mii și mii de ori repetată, creează o familiaritate inconștientă cu genuri de viață și activitate îndepărtate ; în sfîrșit, respectul pentru diversitatea manifestărilor geniului uman, care nu pot să nu rezulte din atîtea încercări neîncetate pentru gustul, inteligența și știința la care obiectele cele mai neînsemnate în aparență îl supun zilnic pe muzeograf, — toate acestea

constituie o experiență de o bogăție și de o densitate pe care ar fi greșit s-o subestimăm.

Aceste considerații explică de ce Institutul de etnologie al Universității din Paris pune atîta preț pe ospitalitatea pe care i-o acordă Muzeul omului ; de asemenea de ce raportul american sugerează ca situație normală, care tinde tot mai mult a se generaliza în Statele Unite, ca orice secție de antropologie să fie dotată chiar în cadrul universității cu un muzeu de dimensiuni mijlocii. Se pare însă că în acest sens se poate face mai mult și mai bine.

Un timp îndelungat, muzeele de antropologie au fost concepute după imaginea altor instituții de același tip, adică ca un ansamblu de galerii în care sînt conservate obiecte : lucruri, documente inerte și întrucîtva fosilizate în dosul vitrinelor lor, complet rupte de societățile care le-au produs, singura legătură dintre ele și producătorii lor fiind constituită de misiunile intermitente trimise pe teren pentru a strînge colecții, martori muți ai unor genuri de viață străine și totodată inaccesibile vizitatorului.

Or, evoluția antropologiei ca știință și transformările lumii moderne împing în două privințe la modificarea acestei concepții. După cum am arătat mai sus, antropologia devine treptat conștientă de adevăratul ei obiect, constituit de anumite modalități de existență socială a omului, mai ușor, poate, de recunoscut și mai rapid izolabile în societăți foarte diferite de societatea observatorului, dar care există totuși și în sînul acesteia. Pe măsură ce antropologia își aprofundează reflecția asupra obiectului ei și își rafinează metodele, ea se simte din ce în ce mai mult *going back home* (întorcîndu-se acasă), cum ar spune anglo-saxonii. Deși îmbracă forme foarte diverse și greu de identificat, ar fi greșit să vedem în această tendință o caracteristică particulară a antropologiei americane. În Franța și în India, studiile unor co-

munități, efectuate cu sprijinul UNESCO, au fost conduse de Muzeul omului de la Paris și de Muzeul antropologic de la Calcutta. Muzeului artelor și tradițiilor populare i s-a adăugat un laborator de etnografie franceză ; Muzeul omului adăpostește Laboratorul de etnografie socială, consacrat, în ciuda denumirii și sediului, nu sociologiei melaneziene sau africane, ci aceleia a regiunii pariziene. Or, în toate aceste cazuri, nu ar putea fi vorba exclusiv de a aduna obiecte, ci de asemenea și mai ales de a-i înțelege pe oameni, și mult mai puțin de a clasa în arhive, ca în ierbare, vestigii uscate, decît de a descrie și analiza forme de existență la care observatorul participă în modul cel mai intim.

Aceeași tendință se manifestă în antropologia fizică, care nu se mai mulțumește, ca în trecut, de a strînge măsurători și părți ale scheletului, ci studiază fenomenele rasiale pe individul viu, examinînd părțile moi la fel ca scheletul, precum și activitatea fiziologică în aceeași măsură și chiar mai mult decît simpla structură anatomică. Ea se preocupă, așadar, mai ales de procesele actuale de diferențiere la toți reprezentanții speciei umane, în loc de a se mărgini să strîngă rezultatele lor osificate, la propriu și la figurat, la tipurile care se deosebesc cel mai ușor de acela al observatorului.

Pe de altă parte, expansiunea civilizației occidentale, dezvoltarea mijloacelor de comunicație, frecvența deplasărilor care caracterizează lumea modernă au pus specia umană în mișcare. Practic nu mai există astăzi culturi izolate ; pentru a studia pe oricare dintre ele (în afară de cîteva rare excepții) sau cel puțin unele din producțiile lor, nu mai este nevoie de a parcurge jumătate din glob și de a face pe exploratorii. Un oraș mare, cum este New York, Londra, Paris, Calcutta sau Melbourne, cuprinde în populația lui reprezentanți ai celor mai diverse culturi ; acest lucru îl știu bine lingviștii, care descoperă cu stupoare că au la îndemînă infor-

matori calificați pentru limbi îndepărtate, rare și considerate uneori ca dispărute.

Muzeele de antropologie trimiteau altădată oameni, care călătoreau într-un singur sens, să caute obiecte care călătoreau în sens invers. Astăzi însă oamenii călătoresc în toate sensurile, și, cum această înmulțire a contactelor aduce o omogenizare a culturii materiale (care pentru societățile primitive se traduce cel mai adesea printr-o dispariție), se poate spune că în unele privințe oamenii tind să înlocuiască obiectele. Muzeele de antropologie trebuie să acorde atenție acestei imense transformări. Misiunea lor de păstrătoare de obiecte este susceptibilă de a se prelungi, nu de a se dezvolta, și mai puțin încă de a se înnoi. Dar dacă e din ce în ce mai greu să se adune arcuri și săgeți, tobe și coliere, coșuri și statui de divinități, devine, dimpotrivă, din ce în ce mai ușor să se studieze în mod sistematic limbi, credințe, atitudini și personalități. Cîte comunități din Asia de sud-est, din Africa neagră și albă, din Orientul Apropiat etc. nu se află reprezentate la Paris de către indivizi în trecere sau rezidenți, de familii sau chiar de mici colectivități ?

Antropologie teoretică și antropologie aplicată

Din acest punct de vedere, muzeelor de antropologie (care dealtfel se transformă într-o largă măsură în laboratoare) [1] li se deschid nu

[1] În legătură cu aceasta vom menționa că încă din 1937 două treimi din clădirile care adăpostesc și astăzi Muzeul omului de la Paris au fost afectate muncii de laborator și numai o treime galeriilor de expoziție. Această concepție, la timpul ei revoluționară, a permis asocierea strînsă a activităților muzeografice și a celor de învățămînt, prin gruparea sub același acoperiș a Muzeului omului și a Institutului de etnologie, menționat mai sus.

numai posibilități de studii, ci și misiuni noi, de o importanță practică ce le solicită. Căci acești reprezentanți ai unor culturi periferice, neintegrate sau prost integrate au mult de oferit etnografului : limbaj, tradiții orale, credințe, concepție despre lume, atitudini în fața ființelor și a lucrurilor. Dar ei mai sînt foarte frecvent confruntați cu probleme reale și îngrijorătoare : izolare, dezrădăcinare, șomaj, neînțelegerea mediului căruia i-au fost temporar sau pe o durată mai lungă atașați, de cele mai multe ori împotriva voinței lor sau cel puțin neștiind ce-i aștepta. Cine ar fi oarc mai calificat decît etnologul să le acorde asistență în astfel de dificultăți, și aceasta din două motive, cu care se încheie sinteza punctelor de vedere expuse mai înainte ? În primul rînd, fiindcă etnograful cunoaște mediul din care vin ei ; el a studiat pe teren limba și cultura lor și simpatizează cu ei ; apoi, fiindcă metoda proprie antropologiei se definește prin „distanțarea“ care caracterizează contactul dintre reprezentanții unor culturi foarte diferite. *Antropologul este astronomul științelor sociale :* el are sarcina de a descoperi sensul unor configurații foarte diferite prin ordinul lor de mărime și depărtarea lor de acelea din imediata vecinătate a observatorului. Nu există, prin urmare, nici un motiv pentru limitarea intervenției antropologului în analiza și în reducerea acestor distanțe externe ; de asemenea, el va putea fi chemat să-și aducă contribuția (alături de specialiștii altor discipline) la studiul fenomenelor interioare, de astă dată ale propriei sale societăți, care se manifestă însă prin același caracter de „distanțare“ : fie pentru că aceste fenomene interesează nu totalitatea, ci numai o secțiune a grupului, fie pentru că, prezentînd un caracter de ansamblu, ele își înfig rădăcinile în zonele cele mai profunde ale vieții inconștiente. Așa este, într-un caz, prostituția sau delincvența juvenilă, în celălalt caz

rezistenţa la schimbări de ordin alimentar sau igienic.

Dacă locul antropologiei în cadrul ştiinţelor sociale ar fi astfel mai just recunoscut şi dacă funcţia ei practică ar reuşi să se desprindă într-o manieră mai completă decît este astăzi, o serie de probleme esenţiale s-ar afla pe cale de rezolvare :

1) Din punct de vedere practic, o funcţie socială care astăzi este doar imperfect îndeplinită ar fi asigurată : în legătură cu aceasta este suficient să ne gîndim la problemele puse de imigrarea porto-ricanilor la New York sau a nord-africanilor la Paris, care nu fac obiectul nici unei politici de ansamblu şi pe care administraţiile, adesea puţin calificate, şi le trimit zadarnic spre rezolvare unele altora.

2) S-ar deschide debuşeuri profesiunii de antropolog. Nu am examinat încă această problemă, a cărei soluţie este evident subînţeleasă în toate expunerile anterioare. Pentru a-i da un răspuns adecvat nu este de ajuns să amintim lucruri evidente, şi anume că orice persoană chemată să trăiască în contact cu o societate foarte diferită de a sa — administrator, militar, misionar, diplomat etc. — trebuie să aibă o formaţie antropologică, dacă nu generală, cel puţin specializată. Mai trebuie să ne dăm seama că unele funcţii esenţiale ale societăţilor moderne şi care decurg din mobilitatea crescîndă a populaţiei lumii nu sînt actualmente îndeplinite sau sînt prost îndeplinite ; că de aici rezultă dificultăţi care capătă uneori un caracter acut şi care generează neînţelegeri şi prejudecăţi ; că antropologia este astăzi singura disciplină a „distanţării" sociale ; că ea dispune de un imens aparat teoretic şi practic care îi permite să formeze practicieni ; şi, mai ales, că ea este disponibilă, gata mereu să intervină în

sarcini care, dintr-un alt punct de vedere, se impun atenției oamenilor [1].

3) În sfîrșit și pe planul mai limitat al acestui studiu, vedem cum transformarea muzeelor de antropologie în laboratoare consacrate studiului unor fenomene sociale cel mai greu reductibile sau, ca să folosim limbajul matematicienilor, al unor forme-„limită" ale relațiilor sociale ar furniza soluția cea mai potrivită problemei formării profesionale a antropologilor. Noile laboratoare ar permite ca ultimii ani de

---

[1] Sugestii de acest gen sînt adeseori criticate, fiindcă ele riscă să facă din antropolog un auxiliar al ordinii sociale. Chiar dacă acest risc există, el este preferabil, cred, abținerii, fiindcă participarea antropologului permite cel puțin ca faptele să fie cunoscute și fiindcă adevărul posedă o forță care-i este proprie. Nu aș vrea ca paginile anterioare să fie greșit înțelese : personal nu am nici o înclinare pentru antropologia aplicată și mă îndoiesc de nivelul ei științific. Dar aceia care o critică în ceea ce privește fondul ei ar trebui să-și aducă aminte că primul volum din *Capitalul* a fost scris, în parte, după rapoartele inspectorilor de fabrică englezi, cărora Marx le aduce în prefața sa un strălucit omagiu : „Starea de lucruri de la noi ne-ar îngrozi dacă guvernele și parlamentele noastre ar institui, după exemplul Angliei, comisii periodice de cercetare a condițiilor economice, dacă aceste comisii ar fi învestite, așa cum sînt în Anglia, cu puteri depline pentru cercetarea adevărului și dacă s-ar reuși să se găsească în acest scop oameni tot atît de competenți, de imparțiali și de intransigenți ca inspectorii de fabrici din Anglia, ca medicii englezi care întocmesc rapoarte asupra «Public Health» (sănătății publice), ca membrii comisiilor engleze care au sarcina de a cerceta condițiile de exploatare a femeilor și copiilor lor, starea locuințelor și a alimentației etc. Pentru a-i urmări pe monștri, Perseu se învăluia într-un nor. Pentru a nega existența monștrilor noi închidem ochii și ne astupăm urechile" *(loc. cit.*, trad. de J. Roy, Editions Sociales, 1950, p. 19 [vezi și K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Editura politică, 1966, p. 15. — *Nota trad.*].).

Vedem că Marx nu se gîndea să le reproșeze acestor *applied anthropologists* ai epocii că sînt servitorii ordinii stabilite, deși erau servitorii ei, dar ce importanță are aceasta față de faptele pe care le dezvăluiau? (Notă din 1957).

studii să se desfăşoare sub forma unui adevărat externat şi internat, sub conducerea unor profesori care ar fi totodată şefi de clinică, aşa cum se practică în medicină. Dublul aspect, teoretic şi practic, al studiilor şi-ar găsi justificarea şi fundamentarea în accesul profesiunii la noi misiuni. Căci — vai ! — în zadar ar reclama antropologia o recunoaştere pe care cuceririle sale teoretice ar fi ajuns spre a i-o conferi dacă în lumea noastră, bolnavă şi anxioasă, ea nu şi-ar da silinţa să demonstreze şi *la ce serveşte.*

BIBLIOGRAFIE

ADAM, L. :

1931 — *Das Problem der asiatisch- altamerikanischen Kulturbeziehungen mit besonderer Berücksichtigung der Kunst*, „Wiener Beiträge zur Kunst und Kulturgeschichte Asiens“, vol. 5.

1936 — *Northwest American Indian Art and its Early Chinese Parallels*, „Man“, vol. 36, nr. 3.

1937 — Recenzie la: C. Hentze, *Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen*, „Man“, vol. 39, nr. 60.

ALBISETTI, C. :

1948 — *Estudos complementares sôbre os Bororos orientais*, „Contribuções missionarias, publicações da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia“, Rio de Janiero, nr. 2—3.

ARCY WENTWORTH THOMPSON, D. :

1952 — *On Growth and Form*, Cambridge, Mass. ed. nouă, 2 vol.

AUGER, P. :

1952 — *L'homme microscopique*, Paris.

BALANDIER, G. :

1956 — *Grandeur et servitude de l'ethnologie*, „Cahiers du Sud“, anul 43, nr. 337.

BALDUS, H. :

1944-1946 — *Os Tapirapé*, „Revista do Arquivo Municipal“, São Paulo.

BASTIDE, R. :
1956 — *Lévi-Strauss ou l'ethnographe „à la recherche du temps perdu"*, „Présence africaine", aprilie-mai.

BATESON, G.
1936 — *Naven*, Cambridge.

BENEDICT, P. K. :
1942 — *Tibetan and Chinese Kinship Terms*, „Harvard Journal of Asiatic Studies", 6.
1943 — *Studies in Thai Kinship Terminology*, „Journal of the American Oriental Society", 63.

BENEDICT, R. :
1934 — a) *Patterns of Culture*, Cambridge, Mass.
1934 — b) *Zuni Mythology*, „Columbia Univ. Contrib. to Anthropology", New York, nr. 21, 2 vol.
1943 — *Franz Boas as an Ethnologist*, în : *Franz Boas. 1858—1942*, „Memoirs of the Amer. Anthropol. Assoc.", nr. 61.

BENVENISTE, E. :
1939 — *Nature du signe linguistique*, „Acta linguistica", I, 1.

BERNDT, R. M. :
1951 — *Kunapipi*, Melbourne.
1955 — *„Murngin" (Wulamba) Social Organization*, „Amer. Anthrop.", serie nouă, vol. 57.

BERNOT, L. și BLANCARD, R. :
1953 — *Nouville, un village français*, „Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie", Paris, 57.

BIDNEY, D. :
1950 — Review of L.A. White, *The Science of Culture*, „American Anthropol.", serie nouă, vol. 52, 4, partea I.
1953 — *Theoretical Anthropology*, New York, Columbia Univ. Press.

BOAS, F. :
1895 — *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, Washington.
1898 — Introducere la : J. Teit, *Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia*, „Mem. of the Amer. Anthropol. Assoc.", vol. 6.
1911 — ed., *Handbook of American Indian Languages*, Bureau of American Ethnology, Bulletin 40 (1908), partea I.

1920 — *The Methods of Ethnology*, „American Anthropologist", serie nouă, vol. 22.
1924 — *Evolution or Diffusion?* „American Anthropologist", serie nouă, vol. 26.
1927 — *Primitive Art*, „Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning", Oslo, seria B, vol. 8
1930 — a) *The Religion of the Kwakiutl Indians*, „Columbia Univ. Contrib. to Anthropol.", New York, nr. 10, 2 vol.
1930 — b) *Some Problems of Methodology in the Social Sciences*, în : *The New Social Science*, Chicago.
1936 — *History and Science in Anthropology: a Reply*, „American Anthropologist", serie nouă, vol. 38.
1940 — *The Limitations of the Comparative Method of Anthropology (1896)*, în : *Race, Language and Culture*, New York.

BOHR, N. :
1939 — *Natural Philosophy and Human Culture*, „Nature", vol. 143,

BONAPARTE, M. :
1945 — *Notes on the Analytical Discovery of a Primal Scene*, în : *The Psychoanalytical Study of the Child*, vol. I, New York.

BRAND, C. S. :
1948 — *On Joking Relationships*, „American Anthropologist", serie nouă, vol. 50.

BRICE-PARAIN :
1956 — *Les Sorciers*, „Le monde nouveau", mai.

BRUNSCHVICG, L. :
1927 — *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 2 vol., Paris.

BUNZEL, R. L. :
1930 — *Introduction to Zuni Ceremonialism*, „Bureau of Amer. Ethnology, 47fh Annual Report", Washington.

CANNON, W. B. :
1942 — *„Voodoo" Death*, „Amer. Anthropol.", serie nouă, vol. 44.

COLBACCHINI, A. A. :
1925 — *I Bororos Orientali*, Torino.
1942 — (A. A. Colbacchini și C. Albisetti) *Os Bororos orientais*, São Paulo.

COOK, W. A. :
1908 — *The Bororo Indians of Matto Grosso*, „Smithsonian Miscellaneous Coll.", vol. 50, Washington.

COOPER, J. M. :

1940 — *The South American Marginal Cultures*, in : *Proc. of the 8th Amer. Scientific Congres*, Washington.

CREEL, H. G. :

1935 — *On the Origin of the Manufacture and Decoration of Bronze in the Shang Period*, „Monumenta Serica", vol. I, fasc. I.

1936 — *Notes on Shang Bronzes in the Burlington House Exhibition*, „Revue des arts asiatiques", 10.

CUSHING, F. H. :

1883 — *Zuni Fetiches*, „Bureau of Amer. Ethnology, 2nd Annual Report", Washington (1880—1881).

1896 — *Outlines of Zuni Creation Myths*, „Bureau of American Ethnology, 13th Annual Report".

1920 — *Zuni Breadstuffs*, „Indian Notes and Monographs", Museum of the American Indian, Heyes Foundation, 8.

DAHLBERG, G. :

1948 — *Mathematical Methods for Population Genetics*, Londra — New York.

DAVIS, K. :

1935 — (K. Davis și W. L. Warner) *Structural Analysis of Kinship*, „American Anthropologist", serie nouă, vol. 37.

1941 — *Intermarriage in Caste Societies*, „Amer. Anthropol.", serie nouă, vol. 43.

1947 — *The Development of the City in Society ; 1rst Conference on Long Term Social Trends*, Social Science Research Council.

DELCOURT, M. :

1944 — *Oedipe ou la légende du Conquérant*, Liège.

DOBRIZHOFFER, M. :

1822 — *An Account of the Abipones* (trad. din latină), 3 vol., Londra.

DORSEY, G. A. :

1906 — *The Pawnee : Mythology*, partea I, Washington.

DUMÉZIL, G. :

1948 — *Loki*, Paris.

1949 — *L'héritage indo-européen à Rome*, Paris.

DURKHEIM, E. :

1901-1902 — (E. Durkheim și M. Mauss) *De quelques formes primitives de classification*, „L'Année sociologique", 6.

1912 — *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris.

EGGAN, F. :

1937 — a) *Historical Changes in the Choctaw Kinship System*, „American Anthropologist", serie nouă, vol. 39.

1937 — b) ed., *Social Anthropology of North American Tribes*, Chicago.

1950 — *Social Organization of the Western Pueblos*, Chicago.

ELWIN, V. :

1947 — *The Muria and their Ghotul*, Oxford.

ENGELS, F. :

1954 — *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'état* (trad. Stern), Paris, Éditions sociales.

EVANS-PRITCHARD, E. E. :

1939 — *Nuer Time Reckoning*, „Africa", 12.

1940 — a) *The Nuer*, Oxford.

1940 — b) (M. Fortes și E. Evans-Pritchard) *African Political Systems*, Oxford.

1951 — *Social Anthropology*, Glencoe, Ill.

FARNSWORTH, W. O. :

1913 — *Uncle and Nephew in the Old French Chanson de Geste*, New York.

FEBVRE, L. :

1946 — *Le problème de l'incroyance au XVI^e^ siècle*, ed. 2, Paris.

FIELD, H. :

1942 — (H. Field și E. Prostov) *Results of Soviet Investigation in Siberia*, „Amer. Anthropol.", serie nouă, vol. 44.

FIRTH, R. :

1936 — *We, The Tikopia*, Londra — New York.

1946 — *Malay Fishermen*, Londra.

1951 — *Elements of Social Organization*, Londra.

FLETCHER, A. C. :

1904 — *The Hako : a Pawnee Ceremony*, „Bureau of Amer. Ethnology, 22nd Annual Report", Washington (1900—1901).

FORD, C. S. :

1951 — (C. S. Ford și F. A. Beach) *Patterns of Sexual Behavior*, New York.

FORD, J. A. :

1955 — *The Puzzle of Poverty Point*, „Natural History", vol. 64, nr. 9.

FORDE D. :
1941 — *Marriage and the Family among the Yako*, „Monographs in Social Anthropology“, nr. 5, Londra.
1950 — a) *Double-Descent among the Yako*, în 1950 b).
1950 — b) (A. R. Radcliffe-Brown și D. Forde) *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford.

FORTES, M. :
1940 — cf. E. E. Evans-Pritchard, 1940 b).
1949 — ed., *Social Structure*, studii închinate lui A. R. Radcliffe-Brown, Oxford.

FORTUNE, R. F. :
1932 — *The Sorcerers of Dobu*, New York.
1939 — *Arapesh Warfare*, „American Anthropology“, serie nouă, vol. 41.

FRIČ, V. :
1906 — (V. Frič și P. Radin) *Contributions to the Study of the Bororo Indians*, „Journal of the Royal Anthropological Institute“, vol. 36.

GAUTIER, L. :
1890 — *La Chevalerie*, Paris.

GEISE, N. J. C. :
1952 — *Badujs en Moslims*, Leida.

GIFFORD, E. W. :
1916 — *Miwok Moieties*, „Univ. of Calif. Public. in Amer. Archaeol. and Ethnol.“, vol. 12, nr. 4.
1929 — *Tonga Society*, „B. P. Bishop Museum Bull.“, 61.

GOLDSTEIN, K. :
1951 — *La structure de l'organisme*, Paris (*Der Aufbau des Organismus*, trad. franceză).

GOUGH, E. K. :
1955 — *Female Initiation Rites on the Malabar Coast*, „Journ. of the Roy. Anthropol. Inst.“, vol. 85.

GRANAI, G. :
— Cf. Haudricourt, A. G.

GRIAULE, M. :
1938 — *Masques Dogons*, „Trav. et mém. Institut d'ethnologie“, 33.
1947 — *Mythe de l'organisation du monde chez les Dogons*, „Psyché“, vol. 2.

GUMMERE, F. B. :
1901 — *The Sister's Son*, în : *An English Miscellany Presented to Dr. Furnivall*, Londra.

GURVITCH, G.:
1955 — a) *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, Paris, P.U.F.
1955 — b) *Le concept de structure sociale*, „Cahiers internationaux de sociologie“, vol. 19, serie nouă, anul 2.

HALLE, M.:
— Cf. Jakobson, R.

HALPERN, A. M.:
1942 — *Yuma Kinship Terms*, „Amer. Anthropol.“, serie nouă, vol. 44.

HARTLAND, S.:
1917 — *Matrilineal Kinship and the Question of its Priority*, „Mem. Amer. Anthropol. Assoc.“, vol. 4.

HAUDRICOURT, A. G.:
1955 — (A. G. Haudricourt și G. Granai) *Linguistique et sociologie*, „Cahiers internationaux de sociologie“, vol. 19, caiet dublu, serie nouă, anul 2.

HAUSER, H.:
1903 — *L'enseignement des sciences sociales*, Paris.

HENRY, J.:
1940 — Recenzie la: Nimendajù, *The Apinayé*, „Amer. Anthropol.“, serie nouă, vol. 42.

HENTZE, C.:
1936 — *Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique*, Anvers.
1937 — *Frühchinesische Bronzen*, Anvers.

HERSKOVITS, M. J.:
1940 — *The Economic Life of Primitive People*, New York.

HOCART, A. M.:
1915 — *Chieftainship and the Sister's Son in the Pacific*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 17.
1923 — *The Uterine Nephew*, „Man“, 23, nr. 4.
1925 — *The Cousin in the Vedic Ritual*, „Indian Antiquary“, vol. 54.
1938 — *Les Castes*, Paris.
1952 — a) *The Northern States of Fiji*, „Occasional Publ.“, Royal Anthropol. Institute, Londra, nr. 11.
1952 — b) *The Life-Giving Myth*, Londra.
1954 — *Social Origins*, Londra.

HOLM, S. :
1951 — *Studies towards a Theory of Sociological Transformations*, „Studia Norvegica“, Oslo, nr. 7.

HOLMER, N. M. :
1947 — (N. M. Holmer şi H. Wassen) *Mu-Igala or the Way of Muu, a medecine Song from the Cuna of Panama*, Göteborg.

HOMANS, G. C. :
1955 — (G. C. Homans şi D. M. Schneider) *Marriage, Authority and Final Causes. A Study of Unilateral Cross-Cousin Marriage*, Glencoe, Ill.

HOWARD, G. C. :
1904 — *A History of Matrimonial Institutions*, 3 vol., Chicago.

HUNTER-WILSON, M. :
1951 — *Witch Beliefs and Social Structure*, „American Journal of Sociology“, 56, 4.

JAKOBSON, R. :
1929 — *Remarques sur l'évolution phonologique du russe*, în : *Travaux du Cercle linguistique de Prague*, vol. 2.
1931 — *Prinzipien der historischen Phonologie*, în : *Travaux du Cercle linguistique de Prague*, vol. 4.
1938 — *Observations sur le classement phonologique des consonnes*, în : *Proceedings of the Third International Congress of Phonetic Sciences*, Gand.
1941 — *Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze*, Uppsala.
1948 — *The Phonetic and Grammatical Aspects of Language in their Interrelations*, în : *Actes du VIe Congrès international des linguistes*. Paris.
1949 — Cf. Reichard, G. A.
1956 — (R. Jakobson şi M. Halle) *Fundamentals of Language*, 'S-Gravenhage.

JOSSELIN DE JONG, J. P. B. DE :
1952 — *Lévi-Strauss's Theory on Kinship and Marriage*, „Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde“, Leida, nr. 10.

JOSSELIN DE JONG, P. E. DE :
1951 — *Minangkabau and Negri-Sembilan Socio-Political Structure in Indonesia*, Leida.

KARLGREN, B.:
1937 — *New Studies on Chinese Bronzes*, „The Museum of Far Eastern Antiquities", Bul. 9, Stockholm.
1941 — *Huai and Han*, „The Museum of Far Eastern Antiquities", Bul. 13, Stockholm.

KELEMEN, P.:
1943 — *Medieval American* Art, 2 vol., New York.

KOVALEVSKI, M.:
1893 — *La famille matriarcale au Caucase*, „L'anthropologie", vol. 4.

KRIS, E.:
1947 — *The Nature of Psychoanalytic Propositions and their Validation*, în: *Freedom and Experience. Essays presented to H. M. Kallen*, Cornell Univ. Press.

KROEBER, A. L.:
1909 — *Classificatory Systems of Relationship*, „Journal of the Royal Anthropological Institute", vol. 39.
1920 — Recenzie la: Lowie, *Primitive Society*, „American Anthrop.", serie nouă, vol. 22
1925 — *Handbook of the Indians of California*, „Bureau of American Ethnology", Bul. 78, Washington.
1935 — *History and Science in Anthropology*, „American Anthropologist", serie nouă, vol. 37.
1938 — *Basic and Secondary Patterns of Social Structure*, „Journal of the Royal Anthropological Institute", vol. 68.
1940 — (A. L. Kroeber şi J. Richardson) *Three Centuries of Women's Dress Fashions: A Quantitative Analysis*, „Anthropological Records", Berkeley, 5, 2.
1941 — *Salt, Dogs, Tobacco*, „Anthropological Records", Berkeley, vol. 6.
1942 — *The Societies of Primitive Man*, „Biological Symposia", 8, Lancaster, Pa.
1943 — *Structure, Function and Pattern in Biology and Anthropology*, „The Scientific Monthly", vol. 56.
1948 — *Anthropology*, ed. nouă, New York.

KROEF, J. VAN DER:
1954 — *Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian Society*, „American Anthropologist", serie nouă, vol. 56.

LA VEGA, GARCILASSO DE:
1787 — *Histoire des Incas*, (trad. franceză), 2 vol., Paris.

LAWRENCE, W. E. :
1949 — Cf. Murdock, 1949 b).

LEACH, E. R. :
1945 — *Jinghpaw Kinship Terminology*, „Journal of the Royal Anthropol. Institute“, vol. 75.
1951 — *The Structural Implications of Matrilateral Cross-Cousin Marriage*, „Jour. of the Royal Anthropological Institute“, vol. 81.

LEE, D. D. :
1941 — *Some Indian Texts Dealing with the Supernatural*, „The Review of Religion“, mai.

LEFORT, C. :
1951 — *L'échange et la lutte des hommes*, „Les Temps modernes“, februarie.
1952 — *Sociétés sans histoire et historicité*, „Cahiers internationaux de sociologie“, vol. 12, anul 7.

LEIRIS, M. :
1948 — *Biffures, La règle du jeu*, I, Paris.
1955 — *Fourbis, La règle du jeu*, II, Paris.

LEROI-GOURHAN, A. :
1935 — *L'art animalier dans les bronzes chinois*, „Revue des arts asiatiques“, Paris.

LESTRANGE, M. DE :
1951 — *Pour une méthode socio-démographique*, „Journal de la Société des africanistes“, vol. 21.

LÉVI-STRAUSS, C. :
1936 — *Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo*, „Journal de la Société des américanistes“, serie nouă, 28.
1942 — *Indian Cosmetics*, New York, VVV, nr. 1.
1943 — *The Art of the North West Coast*, „Gazette des beaux-arts“, New York.
1944 — a) *Reciprocity and Hierarchy*, „Amer. Anthropol.“, serie nouă, vol. 46.
1944 — b) *The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe : The Nambikuara*, „Transactions of the New York Academy of Sciences“, 2, 7, nr. 1.
1945 — a) *On Dual Organization in South America*, „America Indigena“, Mexico, 4, nr. 1.
1945 — b) *L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie*, „Word“, vol. I, nr. 2.
1947 — a) *French Sociology*, în : *Twentieth Century Sociology* (ed. G. Gurvitch și W. E. Moore), New York, 1945 ; trad. franceză : *La sociologie au XXe siècle*, 2 vol., Paris, P.U.F., 1947.

1947 — b) *Sur certaines similarités morphologiques entre les langues Chibcha et Nambikwara*, în : *Actes du 28e Congrès international des américanistes*, Paris.
1948 — *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, „Société des américanistes", Paris.
1949 — a) *Histoire et ethnologie*, „Revue de métaphysique et de morale", 54, nr. 3—4 (cf. cap. I din acest volum).
1949 — b) *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, P.U.F.
1950 — *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, în : M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, *loc. cit.*
1951 — *Language and the Analysis of Social Laws*, „American Anthropologist", serie nouă, vol. 53, nr. 2 (cf. trad. franceză a acestui articol, cap. III din acest volum).
1952 — a) *Les structures sociales dans le Brésil central et oriental*, în : *Proceedings of the 29th Congress of Americanists*, New York (cf. cap. VII din acest volum).
1952 — b) *Race et histoire*, Paris, UNESCO.
1955 — a) *Tristes Tropiques*, Paris, Plon.
1955 — b) *Les mathématiques de l'homme*, în: „Bulletin international des sciences sociales", vol. 6, nr. 4 (reprodus de „Esprit", anul 24, nr. 10, 1956).
1956 — *The Family*, în : H. L. Shapiro, ed., *Man, Culture and Society*, Oxford Univ. Press.
1957 — *Le symbolisme cosmique dans la structure sociale et l'organisation cérémonielle de plusieurs populations nord et sud-américaines*, în : *Le symbolisme cosmique des monuments religieux*, Série Orientale, Roma, vol. 14, Roma, 1957.
1958 — *On four Winnebago Myths*, în : „Festschrift for Paul Radin's seventy-fifth birthday".

LEWIN, K. :
1935 — *A Dynamic Theory of Personality*, New York.

LING SHUN-SHENG :
1956 — *Human Figures with Protruding Tongue found in the Taitung Prefecture, Formosa, and Their Affinities found in Other Pacific Areas*, „Bulletin. of the Institute of Ethnology", Academia Sinica, Nancean, Taipei, Taiwan.

LINTON, R.:
1936 — *The Study of Man*, New York.

LIVI, L.:
1940-1941 — *Trattato di Demografia*, Padova.
1949 — *Considérations théoriques et pratiques sur le concept de „minimum de population"*, Paris, „Population", 4.

LOWIE, R. H.:
1913 — *Societies of the Hidatsa and Mandan Indians*, „American Museum of Natural History, Anthropological Papers", vol. II.
1915 — *Exogamy and the Classificatory Systems of Relationship*, „American Anthropologist", serie nouă, vol. 17.
1916 — *Plains-Indian Age-Societies: historical and comparative Summary*, „American Museum of Natural History, Anthropol. Pap.", vol. II.
1919 — *The Matrilineal Complex*, „University of California Public. in American Archaeology and Ethnology", 16.
1920 — *Primitive Society*, New York.
1927 — *The Origin of the State*, New York.
1929 — a) *Notes on Hopi Clans*. „American Museum of Natural History, Anthropol. Papers", vol. 30.
1929 — b) *Hopi Kinship*, „Amer. Mus. of Nat. History, Anthrop. Pap.", vol. 30.
1929 — c) Art. *Relationship Terms*, în: *Encyclopaedia Britannica*, ed. 14.
1935 — *The Crow Indians*, New York.
1937 — *The History of Ethnological Theory*, New York.
1940 — *American Culture History*, „American Anthropologist", serie nouă, vol. 42.
1941 — *A Note on the Northern Ge of Brazil*, „Amer. Anthropol.", serie nouă, vol. 43.
1942 — *A Marginal Note to Professor Radcliffe-Brown's Paper on „Social Structure"*, „American Anthropologist", serie nouă, vol. 44, 3.
1948 — a) *Social Organization*, New York.
1948 — b) *Some Aspects of Political Organization among American Aborigenes*, „Huxley Memorial Lecture".

MALINOWSKI, B.:
1922 — *Argonauts of the Western Pacific*, Londra.
1927 — *Sex and Repression in Savage Society*, Londra — New York.
1929 — *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, 2 vol., Londra — New York.
1934 — Prefață la: H. Ian Hogbin, *Law and Order in Polynesia*, Londra.

1935 — a) *Coral Gardens and their Magic*, 2 vol., Londra.
1935 — b) Art. *Culture*, în : *The Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York.
1937 — *Culture as a Determinant of Behavior*, în : *Factors Determining Human Behavior*, Harvard Tercentenary Publications, Cambridge, Mass.
1939 — *The Present State of Studies in Culture Contact*, „Africa", vol. 12.

MARTIUS, C. F. P. VON :
1867 — *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas zumal Brasiliens*, Leipzig.

MARX, K. :
1899 — *Critique de l'economie politique* (trad. L. Rémy), Paris.
1948 — *Pages choisies pour une éthique socialiste* (texte adunate, traduse și adnotate... de Maximilien Rubel), Paris.
1949 — *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Éditions sociales.
1950-1954 — *Le Capital* (trad. Roy), Éditions sociales, 5 vol., Paris.
1953 — *Grundrisse der Kritik der politischen Okonomie*, Berlin, Dietz-Verlag.

MASON, D. I. :
1952 — *Synesthesia and Sound Spectra*, „Word", New York, vol. 8, nr. 1.

MASPERO, H. :
1927 — *La Chine antique, Paris.*

MAUSS, M. :
1901-1902 — Cf. D u r k h e i m, E.
1904-1905 — *Essai sur les variations saisonnières dans les sociétés eskimo*, „Année sociologique", Paris.
1924 — *Essai sur le Don, forme archaique de l'échange*, „Année sociol.", serie nouă.
1924-1925 — *Division et proportion des divisions de la Sociologie*, „Année sociologique", serie nouă.
1947 — *Manuel d'ethnographie*, Paris.
1950 — *Sociologie et anthropologie*, Paris.

MCCARTHY, D. :
1938 — *Australian Aboriginal Decorative Art*, Sydney.

MEAD, M. :
1935 — *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, New York.

1937 — Ed., *Competition and Cooperation among Primitive Peoples*, Londra — New York.

1949 — *Character Formation and Diachronic Theory*, în: *Social Structure* (ed. *M. Fortes*), Oxford.

MERLEAU-PONTY, M.:

1955 — *Les aventures de la dialectique*, Paris.

MÉTRAUX, A.:

1946 — *Myths of the Toba and Pilaga Indians of the Gran Chaco*, „Mem. of. the Amer. Folklore Society", Philadelphia, vol. 40.

1947 — *Social Organization of the Kaingang and Aweikoma*, „American Anthropologist", serie nouă, vol. 49.

MORGAN, L. H.:

1871 — *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family.*

MORGENSTERN, O.:

1944 — Cf. von Neumann.

MORLEY, A.:

1956 — *Doctors Save Man „Sung to Death"*, „Sunday Times", Londra, 22 aprilie, p. 11.

MURDOCK, G. P.:

1949 — a) *Social Structure*, New York.

1949 — b) (W.E. Lawrence și G.P. Murdock) *Murngin Social Organization*, „American Anthopologist", serie nouă, vol. 51, I.

1957 — *World Ethnographic Sample*, „Amer. Anthrop.", serie nouă, vol. 59.

MURIE, J. R.:

1916 — *Pawnee Societies*, „Amer. Museum of Nat. Hist., Anthrop. Pap.", vol. II.

NADEL, S. F.:

1946 — *Shamanism in the Nuba Mountains*, „Journal of the Royal Anthrop. Institute", vol. 76.

1947 — *The Nuba*, Oxford.

1952 — *Witchcraft in Four African Societies: An Essay in Comparison*, „American Anthropologist", serie nouă, vol. 54, nr. 1.

NEUMANN, J. VON:

1944 — (J. von Neumann și O. Morgenstern) *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton.

NIMUENDAJU, C.:

1927 — (C. Nimuendaju și R.H. Lowie) *The Dual Organization of the Ramkokamekran (Ca-*

nella) of Southern Brazil, „American Anthrop.“, serie nouă, vol. 29.
1939 — *The Apinayé*, „The Catholic Univ. of America, Anthropol. Series“, Washington, nr. 8.
1942 — *The Serenté*, „Public. of. the F. W. Hodge Anniversary Publ. Fund“, Los Angeles, vol. 4.
1946 — *The Eastern Timbira*, „Univ. of California Public. in American Archaeol. and Ethnol.“, Berkeley, vol. 41.

NORDENSKJÖLD, E. :
1938 — *An Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians* (ed. H. Wassen), „Comparative Ethnographical Studies“, 10, Göteborg.

OLIVER, D. L. :
1955 — *A Solomon Island Society: Kinship and Leadership among the Siuai of Bougainville*, Cambridge, Mass.

OPLER, M. E. :
1937 — *Apache Data concerning the Relation of Kinship Terminology to Social Classification*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 39.
1947 — *Rule and Practice in the Behavior Pattern between Jicarilla Apache Affinal Relatives*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 49.

PAGET, SIR R. A. :
1953 — *The Origin of Language...*, „Journal of World History“, Paris, I, 2, UNESCO.

PARSONS, E. C. :
1923 — *The Origin Myth of Zuni*, „Journ. of American Folklore“, vol. 36.

POTTIER, E. :
— *Histoire d'une bête*, în: *Recueil E. Pottier*, „Bibliothéque des écoles d'Athènes et de Rome“, fasc. 142.

POUILLON, J. :
1956 — *L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss*, „Les Temps modernes“, anul 12, nr. 126, iulie.

QUEIROZ, M. I. PEREIRA DE :
1953 — *A noção de arcaismo em etnologia e a organização social dos Xerenté*, „Revista de Antropologia“, São Paulo, vol. I, nr. 2.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. :
1924 — *The Mother's Brother in South Africa*, „South African Journal of Science“, 21.

1926 — *Father, Mother and Child,* „Man", vol. 26, nr. 103.
1931 — *The Social Organization of Australian Tribes,* „Oceania", I.
1935 — *Kinship Terminology in California,* „American Anthropologist", serie nouă, vol. 37.
1940 — a) *On Joking Relationships,* „Africa", 13.
1940 — b) *On Social Structure,* „Journal of the Royal Anthrop. Institute", vol. 70.
1941 — *The Study of Kinship Systems,* „Journal of the Royal Anthrop. Institute", vol. 71.
1945 — *Religion and Society,* „Henry Myers Lecture".
1949 — a) *A Further Note on Joking Relationships,* „Africa", 19.
1949 — b) *White's View of a Science of Culture,* „American Anthropologist", serie nouă, vol. 51, nr. 3.
1950 — (A. R. Radcliffe-Brown și D. Forde) în: *African Systems of Kinship and Marriage,* Oxford.
1951 — *Murngin Social Organization,* „Amer. Anthrop.", serie nouă, vol. 53, I.
1952 — a) *Social Anthropology, Past and Present,* „Man", vol. 52, nr. 14.
1952 — b) *Structure and Function in Primitive Society,* Glencoe, Ill.

RADIN, P.:
1906 — Cf. Frič, V.
1923 — *The Winnebago Tribe,* „Bureau of American Ethnology, 37th Annual Report (1915—1916)", Washington.
1945 — *The Road of Life and Death,* New York.
1949 — *The Culture of the Winnebago: as described by themselves,* „Special Publ. of the Bollingen Foundation", nr. 1.

RAPOPORT, A.:
1949 — *Outline of Probability Approach to Animal Societies,* „Bull. of Mathematical Biophysics", II.

REICHARD, G. A.:
1933 — *Melanesian Design: a Study of Style in Wood and Tortoiseshell Carving,* „Columbia Univ. Contrib. to Anthropol.", nr. 18, 2 vol.
1949 — (G. A. Reichard, R. Jakobson și E. Werth) *Language and Synesthesia,* „Word", vol. 5, nr. 2.
1950 — *Navaho Religion. A Study in Symbolism* 2 vol., New York.

REVEL, J. F.:
1957 — *Pourquoi des philosophes?* Paris.

RICHARDS, A. I.:
1932 — *Hunger and Work in a Savage Tribe*, Londra.
1936 — *A Dietary Study in North-Eastern Rhodesia*, „Africa“, 9.
1939 — *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*, Oxford.

RIVERS, W. H. R.:
1907 — *The Marriage of Cousins in India*, „Journ. Roy. Asiatic Soc.“, iulie.
1914 — *The History of Melanesian Society*, 2 vol., Londra.
1924 — *Social Organization*, Londra.

RODINSON, M.:
1955 — a) *Racisme et civilisation*, „La nouvelle critique“, nr. 66, iunie.
1955 — b) *Ethnographie et relativisme*, „La nouvelle critique“, nr. 69, noiembrie.

ROES, A.:
1936-1937 — *Tierwirbel, Ipek.*

ROSE, H. J.:
1911 — *On the Alleged Evidence for Mother-Right in Early Greece*, „Folklore“, 22.

ROUT, E. A.:
1926 — *Maori Symbolism*, Londra.

RUBEL, M.:
1948 — Cf. Marx, K., *Pages choisies* etc.
1957 — *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle*, Paris.

SAPIR, E.:
1949 — *Selected Writings of...*, în: *Language, Culture and Personality* (ed. D. Mandelbaum), Univ. of California, Berkeley.

SARTRE, J. P.:
1952 — *Les communistes et la paix* (II), „Les Temps modernes“, anul 8, nr. 84—85.

SAUSSURE, F. DE:
1916 — *Cours de linguistique générale*, Paris.

SCHNEIDER, D. M.:
1955 — Cf. Homans, G. C.

SCHRADER, O.:
1890 — *Prehistoric Antiquities of the Aryan People* (trad. F. B. Jevons), Londra.

SECHEHAYE, M. A.:
1947 — *La réalisation symbolique*, supl. nr. 12, „Revue suisse de psychologie et de psychologie appliquée", Berna.

SELIGMAN, C. G.:
1910 — *The Melanesians of British New Guinea*, Londra.

SHANNON, C.:
1950 — (C. Shannon și W. Weaver) *The Mathematical Theory of Communication*, Urbana.

SIMIAND, E.:
1903 — *Méthode historique et science sociale*, „Revue de synthèse".

SOUSTELLE, J.:
1910 — *La Pensée cosmologique des anciens Mexicains*, Paris.

SPECK, F. G.:
1915 — *Family Hunting Territories and Social Life of Various Algonkian Bands of the Ottawa Valley*, „Canada Department of Mines, Geological Survey", Mem. 70.

SPIER, L.:
1921 — *The Sun-Dance of the Plains Indians*, „American Museum of Natural History, Anthropol. Pap.", vol. 16.

SPOEHR, A.:
1924 — *Kinship System of the Seminole*, „Field Museum of Natural History, Anthropological Series", vol. 33, nr. 2.
1947 — *Changing Kinship Systems*, id., vol. 33, nr. 4.
1950 — *Observations on the Study of Kinship*, „American Anthropologist", serie nouă, vol. 52, nr. 1.

STANNER, W. E. R.:
1936-1937 — *Murinbata Kinship and Totemism*, „Oceania", vol. 7.

STEINEN, K. VON DEN:
1897 — *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, ed. 2, Berlin (trad. portugheză, São Paulo, 1940).

STEVENSON, M. C.:
1905 — *The Zuni Indians*, „Bureau of American Ethnology, 23rd Annual Report", Washington.

STEWARD, J. H.:
1938 — *Basin-Plateau Aboriginal Sociopolitical Groups*, „Bureau of American Ethnology. „Smithsonian Institution", Bul. 120.

STEWART, J. Q.:
1947 — *Empirical Mathematical Rules Concerning the Distribution and Equilibrium of Population*, „The Geographical Review“, vol. 37, nr. 3.

SUTTER, J.:
1951 — (J. Sutter și L. Tabah) *Les notions d'isolat et de population minimum*, „Population“, Paris, 6, 3.

SWANTON, J. R.:
1908 — *Social Condition, Beliefs and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians*, „Bureau of American Ethnology, 26th Annual Report“, Washington.
1909 — *Tlingit Myths and Texts*, „Bureau of American Ethnology“, Bul. 59.

TABAH, L.:
1951 — Cf. Sutter, J.

TEISSIER, G.:
1936 — *La description mathématique des faits biologiques*, „Revue de métaphysique et de morale“, ianuarie.

THOMPSON, L.:
1950 — *Culture in Crisis, a Study of the Hopi Indians*, New York.

THOMSON, D. F.:
1935 — *The Joking-Relationship and Organized Obscenity in North Queensland*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 37.

TRUBETZKOY, N.:
1933 — *La phonologie actuelle*, în: „Psychologie du langage“, Paris.
1949 — *Principes de phonologie* (trad. franceză), Paris.

TYLOR, E. B.:
1865 — *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilisation*, Londra.
1871 — *Primitive Culture*, 2 vol., Londra.

VOTH, H. R.:
1903 — *The Oraibi Summer Snake Ceremony*, „Field Columbian Museum“, publ. nr. 83, „Anthropological Series“, Chicago, vol. 3, nr. 4.

WAGLEY, C.:
1940 — *The Effects of Depopulation upon Social Organization as Illustrated by the Tapirapé*

Indians. „Transactions of the New York Academy of Sciences“, 3, nr. 1.
1948 — (C. Wagley şi E. Galvao), *The Tapirapé*, în: Steward, ed., *Handbook of South-American Indians*, vol. 3, „Bureau of American Ethnology“, Bul. nr. 143, Washington.

WARNER, W. L.:
1930-1931 — *Morphology and Functions of the Australian Murngin Type of Kinship System*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 32 şi 33.
1937 — *a) The Family and Principles of Kinship Structure in Australia*, „American Sociological Review“, vol. 2.
1937 — *b) A Black Civilisation*, New York.

WASSEN, H.:
1947 — Cf. Holmer, N. M.

WATERBURY, F.:
1942 — *Early Chinese Symbols and Literature: Vestiges and Speculations*, New York.

WHITE, L. A.:
1943 — *Energy and the Evolution of Culture*, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 45.
1945 — *History, Evolutionism and Functionalism...*, „South-Western Journal of Anthropology“, vol. 1.
1947 — *Evolutionary Stages, Progress and the Evaluation of Culture*, „South-Western Journal of Anthropology“, vol. 3.
1949 — *The Science of Culture*, New York.

WHORF, B. L.:
1952 — *Collected Papers on Metalinguistics*, Washington D. C., Dept. of State, Foreign Service Institute.
1956 — *Language, Thought, and Reality* (ed. John B. Carroll), New York.

WIENER, N.:
1948 — *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Paris—Cambridge—New York.
1950 — *The Human Use of Human Beings*, Boston.

WILLIAMS, F. E.:
1923 — *Sex Affiliation and its Implications*, „Journ. of the Royal Anthropological Institute“, vol. 62.
1940-1941 şi 1941-1942 — *Natives of Lake Kutubu, Papua*, „Oceania“, vol. 11 şi vol. 12.

1941 — *Group Sentiment and Primitive Justice*, „American Anthropologist", serie nouă, vol. 43.

WITTFOGEL, K. A.:

1943 — (K. A. Wittfogel şi E. S. Goldfrank) *Some Aspects of Pueblo Mythology and Society*, „Journal of American Folklore", vol. 56.

YACOVLEFF:

1932 — *La deidad primitiva de los Nasca*, „Revista del Museo nacional", II, 2.

YETTS, W. P.:

1929 — *The George Eumorphopoulos Collection Catalogue*, 3 vol.

1939 — *The Cull Chinese Bronzes*, Londra.

1942 — *An-Yang: a Retrospect*, „China Society Occasional Papers", Londra, serie nouă, nr. 2.

YNGVE, V. H.:

1955 — a) *Syntax and the Problem of Multiple Meaning*, în: *Machine Translation of Languages* (ed. W. N. Locke şi A. D. Booth), New York.

1955 — b) *Sentence for Sentence Translation*, „Mechanical Translation", Cambridge, Mass., vol. 2, nr. 2.

f.d. — *The Translation of Language by Machine*, „Information Theory" (Third London Symposium).

ZIPF, G. K.:

1949 — *Human Behavior and the Principle of Least Effort*, Cambridge, Mass.

TABLA DE MATERII

Artă

Probleme de metodă şi de învăţămînt

Redactor : SANDA MIHĂESCU-BOROIANU
Tehnoredactor : FLORIAN SĂPUNĂRESCU

Coli editură 24,19. Coli tipar 21,50
Bun de tipar 21 martie 1978. Apărut — august 1978



Comanda nr. 8 406/60 449
Combinatul poligrafic „Casa Scînteii", Piaţa Scînteii nr. 1, Bucureşti, Republica Socialistă România